ثقافة الهند

Vol. XLV Nos. 2-4 1994

المجلد ٤٥ العدد ٢ ـ ٤

١٩٩٤م



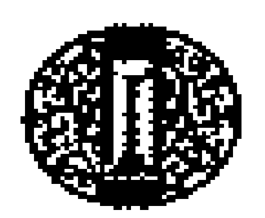
المجلس الهندي للعلاقات الثقافية

مجلة علمية، ثقافية، جامعة، فصلية

ثقافة الهند

المجلد ٤٥ العدد ٣ و ٤

١٩٩٤م



المجلس الهندي للعلاقات الثقافية

آزاد بهوان، نيو دلهي

الهند

إن المجلس الهندي للعلاقات الثقافية منظمة حرة لوزارة الشئون الخارجية للحكومة الهندية أنشئت عام ١٩٥٠م لإنشاء و تنمية العلاقات الثقافية و التفاهم المتبادل بين الهند و البلدان الأخرى، و ضمن برنامج مطبوعاته ينشر المجلس، بين ما ينشر، عدة مجلات. ففي العربية ثقافة الهند و في الإنكليزية "Indian Horizons" و "Africa Quarterly" وفي الفرنسية "Rencontre Avec l'Inde" و في الإسبانية "Papeles de la India" و في الهندية "Gagananchal" و كلها تصدر أربع مرات في السنة.

و المراسلات المتعلقة بالاشتراك و دفع الثمن و بشئون الطباعة و النشر توجه إلى:

The Programme Director (Pub)
Indian Council for Cultural Relations
Azad Bhavan, Indraprastha Estate
New Delhi - 110002, (INDIA)

بدل الاشتراك للمجلات الصادرة عن المجلس كالآتي:

ثمن النسخة	الاشتراك السنوي	اشتراك ثلاثة أعوام
٣٠ روبية	١٠٠ روبية	٢٥٠ روبية
١٠ دولارات	٤٠ دولارا	١٠٠ دولار
٦ جنيهات	١٦ جنيها	٤٠ جنيها

نشرتها و طبعتها: السيدة ميرة شانكار المديرة العامة للمجلس الهندي للعلاقات الثقافية، آزاد بهوان، نيودلهي - الهند.

طبعت في مطبعة ناب انتربرايزز، الشقة ٢٤، جوهن بلوك فيكتيبلكس،
نيو دلهي - ١١٠٠٦٦

رئيس التحرير: البروفيسور زبير أحمد الفاروقي

كلمة الناشر

هذا العدد لمجلة ثقافة الهند يصلكم بعد مدة ممتدة طويلة لم تصدر المجلة خلالها بناءً على ظروف قاهرة و أن غياب المجلة لوقت طويل كهذا كان باعثا لخيبة أمل القراء كما نرجو من الرسائل العديدة التي استلمناها خلال هذه المدة .

ويسعدنا كثيراً أن هيئة تحرير جديدة قد استأنفت إصدار المجلة بتركيز متجدد على الأهداف التي توخيناها بإصدارها منذ تأسيس المجلس الهندي للعلاقات الثقافية عام ١٩٥٠. ويحتوي هذا العدد على مقالات خاصة كتبها كتاب بارزون حول الجوانب المختلفة لحياة المهاتما غاندي و تعاليمه و التي تؤكد أهمية فلسفة غاندي في مجتمعنا المعاصر . كما يحتوي العدد على مقالات حول موضوعات عامة أخرى مثل العلمانية و الوحدة و التكامل الاجتماعي و الثقافي للهند و انطباعات أوروبية عن طاغور و اقبال كما يراه العرب .

في مقالـــه تحت عنوان « العلمانيـــة في الهنـــد » يؤكد د. ل. م. سنغفي رئيس المجلس الهندي للعلاقات الثقافية أن العلمانية مصطلح يتعرض لسوء الفهم أحياناً كثيرة و خاصة في سياق الدين. يمكن و يجب في الوضع الراهن في الهند أن يفهم بمعنى التمسك بمبادئ ديمقراطية ، العلمانية الكونية ، ومعتقداتها الأساسية التي اعتمدها الشعب عبر العصور . و يرى الكاتب أن الدولة يجب ألا تتميز بانحيازها إلى دين أو مذهب خاص.

و المقالة التي كتبها سيد مظفر حسين برني حاكم ولاية هريانا و رئيس لجنة الأقليات سابقا تحت عنوان « وحدة الهند و تكاملها » يعرض صورة كاملة للثقافة المركبة للهند بمختلف أنواعها . كما تتميز

المقالة بوصف شامل للنظم السياسية و الاقتصادية و الاجتماعية للهند.

كما تقدم پارثا ميتر في مقالته تحت عنوان «الفن و الوطنية في الهند» استعراضا تاريخيا شاملا للمدارس المختلفة للفن الهندي و ألقى الأضواء على الأفكار المتضادة و التأثيرات المحلية و الأجنبية عبر المراحل المختلفة لتطوره.

ويتعكس تأثير فلسفة طاغور و فنه على العقل الأوروبي في مقال تحت عنوان «طاغور في البلدان الأوروبية» و كتبه مارتين كامبتشين، و قد حاول د. نثار أحمد الفاروقي رئيس تحرير مجلة ثقافة الهند سابقا تقديم صورة شاملة «إقبال في العالم العربي» و تقييم شروح الكتاب العرب لأفكار إقبال.

و في الوقت الذي نقدم فيه هذا العدد لمجلتنا العربية نتطلع لملاحظات و مقترحات القراء والتي يمكنها مساعدتنا في جعل هذه المجلة أكثر جدية و متعة.

سميرا شانكار
محررة ثقافة الهند
و المديرة العامة
للمجلس الهندي للعلاقات الثقافية

نيو دلهي
١٤ مارس ١٩٩٦

كلمة التحرير

المثل العليا والمبادئ الأخلاقية والإنسانية ليست احتكاراً لأي أمة أو قوم أو منطقة ، و كذلك دعاتها لاينتمون إلى بلد دون آخر بل أنهم ينتمون إلى العالم قاطبة ، و ذلك لأن العالم كله يستمد المثل العليا والأخلاق الحميدة من فكرهم و فلسفتهم. كما لا تكون رسالاتهم مقصورة على عصر دون آخر بل هي رسالات وثيقة الصلة بكل زمان ومكان .
وبناءً على ذلك لايمكن لأيّ أمة أو قوم أو منطقة أن تدعي بأن شخصيات مثل المهاتما غاندي و إبراهام لنكولن و مارتين لوثر كينج و مولانا أبوالكلام آزاد والآخرين ربما تنتمي إليها دون غيرها .

والميزة المشتركة لهذه الشخصيات كلها تتمثل في تمسكها بالديمقراطية والتسامح وحثها الدؤوب على انقاذ الإنسانية من الظلم والإستغلال والإستعباد والتعصب والتفرقة العنصرية من مختلف الأنواع والأشكال .

وعددنا هذا يحتوي على مقالات عديدة خاصة حول الزعيم والمفكر الهندي الراحل المهاتما غاندي ، وذلك بمناسبة الإحتفال بذكرى ميلاده الخامسة والعشرين بعد المائة . فلم يكن تأثير هذه الشخصية الفذة مقصوراً على مجتمع شبه القارة الهندية بل أنها أثرت على العالم كله فكراً وفلسفة .

ظل غاندي يدعو طيلة حياته إلى الحرية وعدم إستغلال الغني للفقير أو القوي للضعيف وعدم التفرقة العنصرية و دعا إلى الإخاء والتسامح والسلام و المحبة والوئام. ونحن في أشد حاجة لمثل هذه

الشخصيات الوطنية و المخلصة للإنسانية جمعاء و رسالاتها الخالدة في عالمنا اليوم الذي بالرغم من شعاراته الرنانة للتقدم و التحديث في مجال العلوم و التكنولوجيا ما زال يعاني من ويلات الحروب والإنقسامات التي تذهب فيها أرواح الأبرياء سدى، يعاني من إستغلال الدول القوية المتقدمة للدول الضعيفة النامية، يعاني من التفكك التفرقة و الخصام داخل أمة واحدة و داخل بلد واحد. ولايمكننا الإستغناء عن هذه الشخصيات و رسالاتها إذا كنا نسعى لتحقيق نجاح في بحثنا المستمر عن عالم أفضل يسوده السلام و المحبة و الوئام و يحظى فيه الجميع بنصيب عادل من الرخاء و الإزدهار.

د/ زبير أحمد الفاروقي

مجلة ثقافة الهند الفصلية

المجلد ٤٥ العدد ٢ ـ ٤

١٩٩٤م

محتويات العدد

شخصيات

أدب و فنون

استعراض الكتب

العلمانية والطائفية في الهند

بقلم د. السيد / فاسنت ساثي
رئيس المجلس الهندي للروابط الثقافية

قبل أن نتحدث عن التعريف الحديث للعلمانية كما وضعها وأوضحها جورج جاكوب هوليوك (GEORGE JACOB HOLYOAKE) في ١٨٥١م بمعنى الإنفرادية للديانة والدولة مع إنكار وجود الإله، سيكون أحرى أن نعي بتطور هذه الفكرة ليس في العالم المسيحي فحسب وإنما في كافة المناطق التي تسيطر عليها الديانات الأخرى.

يقوم مفهوم العلمانية بكاملها أساسا على المعالجة المنطقية للحياة عكس تلك التي تعتمد على القبول التام والتثبت بمفهوم "الأعلى" (يسمى الإله بوجه عام) ويشمله القبول بقانون السلوك الذي يعتمد على الهداية أو الأوامر من المصدر الأعلى كما نقلها الرسل والأنبياء، أو تجسيداته في شكل الإنس أو المظاهر الأخرى وعندما يتم القبول بهذه النتيجة يؤدي التعصب بجمهور المؤمنين إلى أن أتباع هذه المفاهيم الخاصة والقواعد الإلهية التي تدعى "الديانة" يضفون الأهمية على الوضع الراهن بصفة عامة ويقاومون أي فكرة جديدة تهدد بالتبديل من استمرار هذه البنية.

وجدير بالذكر أن كافة الديانات تقريبا ظهرت إلى حيز الوجود كثورة ضد النظام الراهن وبنداء للتصرف بالعقلانية مقابل مظاهر اللاعقلانية لطريقة الحياة الراكدة ومع ذلك فإن المفاهيم الخاصة بالديانة تعرضت للركود على أيدي أتباعها. وإنه من الأيسر أن نفهم أن مؤسسي كافة الديانات بينما قبلوا بوجود قوة أعلى كمبدع وخالق للكون بما فيه البشر لكنهم أوضحوا المفاهيم السائدة في زمنهم فيما يتعلق بخلق الأرض وحركات الكواكب والشمس وما إليها وذلك في سياق

تفسير الظواهر الطبيعية وتطورها العلمي و يصح نفس الشيء بخصوص القضايا الإنسانية الخاصة بعلاقات الأسرة و التجارة بين الأشخاص وطريقة السلوك و القواعد التي يجب اتباعها لمجتمع منسجم و سعيد.

و الأمر الأساسي الذي تقوم عليه جميع الديانات هو أن هذه الديانات تقدم حلا مقبولا للتساؤلات الإنسانية القائلة ليس عن سلوكه في هذه الحياة التي يعيشها في الإطار الإنساني فحسب و إنما عن ماله من الحياة الأخرى و رغبته في الحصول على السرور و الفرح الدائمين. و رغم كل المنطق العقلاني لم يتمكن العلماء و الفلاسفة من الإجابة المقنعة على التساؤلات عن الحياة قبل الميلاد و بعد الموت. و يوجد هذا الجواب لدى كافة الديانات مع تأكيد من الرسل و الكهنة بأن الإنسان طالما يتبع قاعدة الحياة الصحيحة حسب هداية ربه فإن مستقبله في عالم "الأعلى" (الله) مضمون بكافة المباهج و السرور الدائم و حتى أن ولادته الجديدة تعتمد على أعماله في هذه الحياة. و من ثم يعتبر القبول بالإله الواحد و الصراط المستقيم الذي أهدى إليه مظاهرة الذات الأعلى و ضمان الحياة الأخرى هي المبادئ المشتركة الثلاثة لكافة الديانات.

وعندما يتم القبول بالمبادئ الأساسية المذكورة أعلاه توضع مجموعة كاملة للطقوس والعادات و الاحتفالات و طرق المعيشة للحياة اليومية و الإيمان الثابت والعقيدة المتواصلة في الذات الأعلى و من يمثلونه. وهذه العوامل هي التي تربط المجتمع ربطة وثيقة، وعلى أساس هذه المفاهيم والقواعد و الأعراف تقوم المجتمعات و الجاليات الخاصة بوضع هوياتها البارزة و تتمسك بها متعصبة لدرجة ليست لمجرد الدفاع عن نفسها و عقيدتها وشعبها و إنما للتوسيع خلال دعوة إعتناقها وثقتها من أجل الزيادة في قوتها الشعبية. ومن ثم شهد التاريخ النزاعات الدينية و الحروب و الإنتصارات كميزة شائعة للعهد القروسطي.

ولما ترسخت الأفكار الدينية المبنية على المعرفة و النظريات الخاصة بعهدها للتحدي الناجم عن نمو المعرفة العلمية والثقافية من العالم بسبب المخترعات و الاكتشافات مثلما يتعلق بالكون و الطب و علم التشريح الإنساني والوعي الأفضل في مجالات علم الحساب و الكيمياء و الفيزياء فبدأت أوهامات معظم الأفكار الدينية تنحسر من قوتها و نفوذها. ونعرف أمثال غاليليو و كوبرنكس من الظاهرة الفلكية.

وفي الفترة التالية من إكتشافات كوبرنيكس و نيوتون إلى نظريات النسبية لآينشتاين.

وكما نذكر أيضا فإن أتباع الديانات وعامة الكهنة في كافة الديانات تقريبا أكدوا على العصمة و استحالة الخطأ فيما يتعلق بالحقائق المذكورة في تصريحات مؤسسي تلك الديانات. وعليه فإن أي تحدي لتلك الحقائق كان يعتبر تجديفا و بالتالي مستوجبا للعقوبة و حتى عقوبة الموت في بعض الأحيان. ونظرا لذلك فإن الدولة أو السلطات المسئولة التي تعالج الحياة الدنيوية اضطرت لممارسة موقف صلب مقابل للسلطات الدينية مثل الكنيسة. وكأول نتيجة لهذا الكفاح بدأت السلطات الرسمية تنفصل عن الكنيسة التي كانت أولا تحت سيطرة الملك وثانيا تحت سيطرة البرلمان و تم التوصل إلى تفاهم بأن الدولة سوف لاتتدخل في الأمور الروحانية وشئون الكنيسة وتقبل بسلطة الكنيسة في تلك الأمور. ومقابل ذلك سوف لاتتدخل الكنيسة في القضايا التي تتعلق بالحياة الدنيوية و كذلك المجالات المتعلقة بالعلوم و التكنولوجيا و الصناعة و التجارة و الطب حيث تتقدم المعرفة بخطى حثيثة وتتحدى النظريات المقبولة من قبل.

ومن ثم اعتمدت الدولة في أعمالها في عدة مجالات طريقة علمية تسمى بصفة عامة "العلمانية" وإنها في معظم العالم المسيحي قبلت بسلطة الكنيسة في الأمور المتعلقة بالمعتقدات الشخصية. ومعظم هذه الدول تقبل المسيحية كديانة رسمية لو أنها تتمسك بالمبادىء العلمانية في أعمالها ولاتدعي بذلك فقط.

إن كلمة "العلمانية" التي يعود أصلها إلى الكلمة اللاتينية (SECULARIS) تعني الشيء الذي يتعلق بالأمور الدنيوية التي تتميز عن الأمور الروحانية و الكنيسية. والآن قد اكتسبت مفهوما تم تعريفه في عدة قواميس "وهو نظرة للحياة مبنية على المبدأ القائل بأن الديانة و الاعتبارات الدينية يجب تجاهلها أو التخلي عنها عن قصد أو نظام للأخلاقية الاجتماعية التي تعتمد على المبدأ القائل بأن المعايير الخلقية والسلوك الأخلاقي يجب تحديدها بوجه خاص بدون مراجعة الديانة. والوضع الآن بخصوص العالم المسيحي عبارة عن تفاهم مرضي أقل و أكثر بين القضايا المتعلقة بالإيمان و كذلك العقيدة

في الحياة الأخرى و الميزات الدولة التي تتبع المبادئ العلمانية وبين الكنيسة التي ترضى بمعالجة المبادرة التي يعتمد عليها هذا الإستقرار هي: قيم الحياة الأخلاقية الحسنة التي هي من بين تعاليم الديانة و حسن الجوار و الصداقة و الإخاء و المحبة و الأمانة و الصدق و السلوك السلمي. وهذه هي المبادئ الأساسية التي يتشاطرها معظم الديانات و كذلك تم تحويلها كالمبادئ الأساسية لسيطرة القانون المطلوبة للإدارة و الحكم من قبل الدولة. ولذا قد أصبح العالم المسيحي نموذجاً للعلاقة المنسجمة بين الدولة و الكنيسة. والآن بحثنا نلقي حالة الديانة الرئيسية الأخرى و هي الإسلام ، وذلك لأنها أيضاً ديانة سماوية و كما ذكر مرارا في القرآن الكريم ليس الإسلام إلا تأكيدا و إيضاحا للطريق التي أرشد إليها الأنبياء والرسل الأسبقون للعالم السامي مثل سيدنا إبراهيم وموسى ويعقوب وعيسى عليهم السلام و الآخرون ؛ و إنه يبدأ بنفس القصة لبداية الإنسانية بآدم وحواء وتكون الحياة المتسقة في توجيهات و تعاليم هؤلاء الرسل. وجدير بالذكر أن مؤسس الإسلام نفسه ذكر مرارا بأنه ليس إلا رسولا يبلغ رسالات ربه عن الحقيقة الخالدة التي أوحيت إليه بواسطة الملك جبرائيل لكي يعرف الناس بالحقيقة الخالدة عن الذات الأعلى وعن الحياة الدنيوية وحياة الأخرة.

وجاء في القرآن الكريم الذي تنزل بشكل الوحي خلال الفترة الممتدة على حوالي ٢٣ سنة أن هذه الحقيقة التي توحي إلى الرسول سبق أن أبلغها الخالق الأعلى إلى المجتمعات المختلفة بواسطة الرسل الذين اختارهم من بينهم ليخبروهم عن سواء السبيل في ثقافتهم المختصة. ويشير القرآن إلى معظم الرسل الساميين الأوائل و يذكر أن هذه هي نماذج قليلة من الكثير من الرسل الذين بعثوا إلى المجتمعات الإنسانية وقد ذكر أنه لما انحرف الإنسان بجهله عن الصراط المستقيم ، أرسل الله رسولا ليهديه إلى الصراط المستقيم مقرراً بأنه إذا لم يتبع هذه الخطوط الإرشادية سيتعرض لعقوبة صارمة ، ليس في هذه الحياة فحسب وإنما في الحياة الأخرى أيضا. وقد دعى الناس مرارا إلى أن يتركوا متعلقة في المعتقدات والعادات الغير المنطقية و المضحكة التي قد وقعوا في فخها وأن يطيعوا بصحة الخطوط الإرشادية الجديدة التي أوصلها آخر الرسل . و في واقع الأمر أن العرب الذين كانوا يتمتعون

إلى القبائل المسلمين ويحمدون آلهتهم الخاصة و يؤمنون بعقائدهم الخاصة كانوا يطلبون أدلة قاطعة بشكل المعجزات و خوارق العادة من الرسول. و لكنه ذكرهم ما جاء بأي خارق للعادة طيلة حياته. وتحداهم قائلاً : هل يمكن أن يكون هناك خارق للعادة أكبر من الشمس والقمر و الأرض و كذلك الانسان نفسه. و سخر منهم أيضا متسائلا: ماذا حدث للمعجزات التي جاء بها الأنبياء الأوائل ؟ هل اعتقدوا بها ؟ وفي الواقع ألم يقتلوا أحداً من الرسل ؟ (مشيراً إلى المسيح) ومن ثم كان الاهتمام بدرجة أكبر على مشكلة الحجج المؤيدة للخطوط التوجيهية والمبادئ المختصة بصياغة عرضية كما وردت في آيات القرآن الكريم. والمبادئ الأساسية للإسلام تعتمد على أركان مثل التوحيد والنبوة و الآخرة ، و أن الله (الذات الأعلى) لايتجسد بأي شكل ولكن له صفات بارزة كالربوبية و الرحمة و الهداية والعدالة في الدنيا والآخرة.

وعلى الرغم من هذه المبادئ الأساسية والواضحة و قانون الحياة الذي يعتمد بدرجة رئيسية على المساوات والعقلانية إلا أن أتباع الاسلام و علماء الدين بصفة عامة إتخذوا مواقف متعصبة في تفسير التعاليم القرآنية. و رفض العالم الذي خضع لقانون الاسلام أن يقبل بأي فكرة جديدة مبنية على التحقيق العلمي وقاوموا بصورة عاطفية ومتعصبة حتى الاستفسارات الأساسية للغاية.

وهذا الموقف كما ذكر أعلاه يتعارض مع روح القرآن وتعاليمه الحكيمة بكاملها و لدينا أمثلة كافية للتعصب الذي أظهره البعض من أتباع الاسلام.

أما فيما يتعلق بالعالم الاسلامي، فجاء التحدي الحقيقي الوحيد من العصرية في عهد كمال أتاتورك في تركيا مما أدى إلى درجة كبيرة من التحول. ونفس الشيء حدث في دول الشمال الافريقي مثل مصر إلى حدما. ونشاهد كذلك نفوذ العصرية و الأفكار العصرية في دولة اسلامية مثل اندونيسيا ولكن العالم الاسلامي لا يقبل "الاسلام" دينا للدولة فحسب و إنما يدعي بالتمسك بالمبادئ ، التي وضعت قبل ١٤٠٠ سنة بغاية من التصلب و التعصب حتى اليوم ويرفض أن يقبل أي مبدأ علماني حتى لإدارة الدولة. وفي الحقيقة ، كما حدث في العالم المسيحي الذي هو أيضا من الديانات السامية يمكن للاسلام أن يتقبل أي مبدأ

علماني بسهولة أكثر بسبب العالمية المنطقية الأساسية في البوذية بالذات وأن يحدث تعاملا منسجما بين السلطة الدينية و الدولة العلمانية. غير أنه لأسباب شتى، ومن أهمها العوز للتعليم لدى الجمهور و نزعة استغلال السذاجة الدينية لدى السلطة السياسية ، نجد أن العالم الإسلامي بالجملة مازال يتخبط أن يدخل الرقعة الديموقراطية حتى في الأمور المتعلقة بإدارة شئون الدولة و يرفض أي بديل العلمانية إما كشعب أو كدولة.

ثم ننتقل إلى الجزء الباقي للعالم الذي تسيطر عليه الديانات غير السامية مثل الديانات التي تتبع مبادئ طويلة للحياة المأثورة منذ عهد كتب الفيدا و هي التي تشكل الأساس لمعظم تلك المبادئ.

وكانت المبادئ التقليدية التي وضعت في الأزمنة السحيقة مبنية على المفاهيم الواسعة جداً ليس عن سمو الحياة في هذا العالم وإنما عن الحياة المتعلقة بالطبيعة بأسرها والكون و كذلك التأمل عن الحياة الأخرى. و الفكرة المركزية لفلسفة الفيدا هي حوار منطقي متواصل مبني على التساؤلات و الإستفسارات و ليس القبول بأي تصريح كالحقيقة النهائية. والواقع أنه لايوجد مطلب أي كاتب خاص أو نبي قد تم القبول بأقواله أو بياناته كتصريحات نهائية وثابتة أو قد تم إدراجها في كتاب خاص بهذا الشكل. ويعتقد الناس أحيانا أن "مانوسمرتي" هي وثيقة كهذه، ولكن كما ذكر في مانوسمرتي بالذات يوجد هناك مستويات من المعايير في منهج القانون ويعني هذا أن مانو ليس رجلا خاصا ولكنه في الحقيقة رمز للقانون. وقد ذكر مرارا أن طالب الحقيقة يجب أن يسأل بذهن تحليلي. إذن فقط يمكن له أن يصل إلى معرفة مطابقة على أيدي المعلمين المتنورين. وقد ذكر هذا بتعبير جميل في مقطوعة معروفة من "فيدا" كما يلي:

"أعرف ذلك بالسجود
وبالتحليل و بالخدمة ، والعاقل
الذي يدرك الحقيقة ، ويرشدك
إلى تلك المعرفة"

ولذا فإن مفهوم الديانة التي ينبع من فكرة الفيدا لا يعتبر فقط من تسامح بل يوجد فيه استعداد ليس للتوفيق بين المدارس الفكرية

المتقلبة و إتباعا للهيولية أثناء البحث عن الحقيقة وطريقة منفسية للحياة.

إن كلمة "دهرما" التي يختلط المرء بينها و بين الديانة ويظن أحيانا بكونهما مترادفتين تعني في الواقع طريقة للحياة كاملة تحافظ على المجتمع.

كما أن كلمة "دهرما" لاتدل فقط على مجرد التحقيق من " الأعلى" وإنما من كافة جوانب الحياة في هذا العالم ومابعده و تدل كذلك على واجبات أعضاء المجتمع الانساني - ليس من البعض تجاه البعض و كأعضاء الأسرة ولكن الواجبات في مجال الحياة العامة مثل واجبات الحاكم تجاه رعيته. وهناك طريقة السلوك الملحوظة التي وضعت للحكام في شئون الدولة لاسيما تلك التي لها صلة بالرعايا أو الشعب. وقد ذكر بيشمبين ولتم كالآتي:

"في سعادة الرعية فقط
يمكن أن يخال الملك سعادته
وفي رفاهية الرعية فقط
يمكن أن يجد رفاهيته
لايمكن للملك أن يفكر في رفاهيته الخاصة فقط
بل عندما تكون الرعية مسرورة
إذن فقط يمكن أن يجد رفاهيته الخاصة.

ذكر مرارا وتكرارا في مصادر الأدب الهندي بأن زعماء المجتمع يجب أن يضعوا نموذجا للسلوك الصحيح لأن الناس يحاكونهم بصورة طبيعية. ونجد ذلك في "غيتا" بعبارة جميلة كالآتي:

مهما يعمل شخص فائق يتبعه الآخرون. ومهما يظهر بعمله يتبعه الناس". وهذا يعني مايقوله المثل "الناس على دين ملوكهم"

والكلمة "دهرما" تستخدم أحيانا لوصف الميزات الطبيعية للأمور الحيوية وغير الحيوية، "كقوة دهارما" ولهذا فإن كلمة "دهرما" في تطبيقه الأوسع قريبة من كلمة "العلمانية" في مستوياتها و شكلها معا. ويحدث الارتباك حينما تستخدم كلمة "دهرما" بأسلوب طليق في مفهوم الديانة. وكما ذكر آنفا فإن الأخيرة تقتصر على معنى العقيدة بالأعلى و كذلك بالحياة في هذ العالم ومابعده. و في السياق الهندي لذلك سيكون من الخطأ لو تعتبر كلمة "العلمانية" مترادفة لكلمة اللا

بالديانة أو الرفض للديانة.

وأقصى مايمكن أنه لايمكن معادلة كلمة "العلمانية" مع "ساميرواديا" أو "بانث" ويمكن لأحد أن يقول بسهولة أن الحكومة يجب أن لا تنحاز إلى عقيدة خاصة. وفي هذا السياق لا يصح مصطلح "سرو دهرما سمابهاف" (الاحترام المساوي لكافة الديانات) فكما ذكر أن كلمة "دهرما" تتعمق و تستوعب مجموعية الحياة لحد كبير مثل كلمة "العلمانية". و كما لايمكننا القول بأن العلمانية تدل على مفهوم الاحترام المساوي لكافة أشكال العلمانية إذ أنه سيعني تناقضا في المصطلح . لا نستطيع القول بأنه يوجد هناك مصطلح كالاحترام المساوي لكافة الديانات لأن الكلمة "دهارما" تستلزم بتضمنه "سامانتا" (التعاون) و "[illegible]" (الانسجام).

وفي هذا السياق عندما يعادل بعض الناس كلمة "دهارما" مع "الديانة" واعتمادا على النظرية المقبولة للعلمانية وهي الإنكار للديانة في شئون الدولة يبدأ في الدعاية بأن الدولة أو مؤسساتها السياسية لا صلة لها بالديانة أو يجب عليها الابتعاد عنها فهو يدعو لإنكار الروح الكاملة وطريقة الحياة التي مازال يعتمد عليها التراث الثقافي والانسجام المتواصل للهند عبر آلاف السنوات. أن "بهاجافات غيتا" تعتبر من القصائد التي تنعكس فيها روح الأفكار الهندية والمعرفة و أن التفسير المذكور للعلمانية يتعرض بوجه مباشر مع ما ورد في هذه القصيدة المعروفة حيث تقول: يا سليل البهارتا (الهند) حينما يكون سقوط "دهارما" ونهوض "اللادهارما" فإنني أظهر في شكل من الأشكال .

والواقع أن "غيتا" بالذات يذكر أن هذه المعرفة عن الحقيقة العليا لوحدة "البراهمان" والحياة والطريق التي تتعلق بالسلوك الصحيح والحياة الأخرى المعتمدة على السلوك أو "كارما" في هذه الحياة قد أعطيت للكهنة الأخرين مثل "فيفاسوان" و"مانو" "اكشفاكو" ثم فكرت هذه الحقيقة نفسها مرة أخرى لنفع الإنسانية على لسان "أرجونا". ويمكن لأحد أن يلاحظ المماثلة بين ما ورد في غيتا وفي القرآن الكريم بهذا الصدد لو أن بيان غيتا جاء مبكرا بكثير من القرآن الكريم ولذا فإن العلمانية في الهند يجب أن تعني التمسك بمبادئ الديانة الكونية ومبادئها الأساسية المتوارثة منذ آلاف السنوات والتي تعتمد عليها

الحياة التكاملية للهندوس (هندتوا) كأساس.

في الحقيقة أن فكرة مقاومة بعضنا هذا الأوسع تقبل قبولا أكثر من العلمانية بوجود وممارسة جميع المدارس الفكرية والطائفية بصرف النظر عن أصلها ومنشئها و أنها لا تتسامح مع تلك المدارس فحسب ، وإنما تقبلها كجزء لايتجزأ لمفهوم أوسع للديانة . وفي هذا تكمن القوة الحقيقية للعلمانية الدينية في الهند. وقد ورد هذا المفهوم بأشكال مختلفة في الديانات المعروفة كالآتي:

هو الوحيد ، يدعوه العاقل بأسماء عديدة
و أنه الميل الناس بالشكل الذي يعبد وينتمي فيه.
و كما ينزل الماء من السماء ويجري في الأنهار العديدة
و يجتمع في البحر نهائيا فإن العقائد والعبادات على اختلاف
أشكالها تصل بالمرء إلى نفس الذات الأعلى القائمة.

وهنا تأتي مسألة الطائفية في الهند. في البداية أخذت الطائفية شكلا من النزاع بين المجتمعين الرئيسيين أولهما يتكون من أتباع الاسلام وثانيهما يتكون من أتباع طريقة الحياة الهندية التي يسمى "هندو دهرما" ولكنه مركب لمعتقدات عديدة. وهنا يجب إزالة الارتباك الذي نتج عن كلمة "هندو". تشتق هذه الكلمة من النطق الفارسي لكلمة "سندهو" ونفس هذه الكلمة تنطق في اللغة الاغريقية كـ"اندوس". وأتتها في اللغة الفارسية من عهد "الأبستا" أي اللغة الزرادشتية كـ"هندو" فحرف "س" تبدل بـ"ه" و هكذا أصبحت الأرض المحيطة بنهر سندوس (INDIA) . وأصبح الشعب الذي يسكنها (INDIAN) لدى الأغارقة وكافة العالم الغربي . وكذلك أصبحت الأرض المحيطة بنهر سندو (سندهو) "هندوستان" (ستان: معناه الأرض) والشعب الذي يسكن هنا سمي "هندوس". وهناك مقولة في "الأبستا" يعود أصلها إلى عهد ما قبل الأغارقة بأن شخصا من البراهمنة اسمه "فياسا" جاء من هندوستان ولم يكن هناك رجل ذكي مثله. والكلمة "هندو" لايوجد ذكره في أي كتاب يتعلق بالشرائع الهندية أمثال "الفيدا" و"بهاجود جيتا" و"ابانيشد" وملحمة "رامايان" و"مهابهارت" أو في أي كتاب مقدس قديم آخر. وكما أنه من تسمية خاطئة أن يقال أن ديانة الشعب الهندي هي (INDIAN) من الخطأ أن يقال أن ديانة شعب هندوستان هي (HINDU) . وعلى وجه

التحليد أن هندوستان الحقيقية هي الأرض التي تقع حول نهر سندهو (اندوس) أي حيث تقع باكستان الآن و هكذا يجب أن يسمى الشعب الذي يسكنها "بهندوس". و شعروا الضرورة لإزالة هذا الإرتباك لأن هذه الكلمة تستخدم لوصف الديانة والجنسية الهندية في آن واحد.

لايوجد في العالم بلد يسمى الدولة المسيحية أو البوذية أو الإسلامية لو أن الدولة تقبل ديانة خاصة كديانة رسمية لها. وهكذا لايمكننا أن ندعو الهند "كدولة هندوسية" لو أن أغلبية السكان تتبع تلك العقيدة الخاصة و يمكن إزالة هذا الإرتباك إذا قبلنا المفهوم الأوسع لكلمة "سانانتانا دهارما" لوصف ديانة أغلبية الشعب الهندي. ولو يصر الناس في إصرارهم على إستخدام كلمة "هندو" كمصطلح لوصف الديانة فيجب أن يتركوا استخدامها لوصف "الدولة الهندية". ووصفها الدستور بالذات بأنها الهند وهي "بهارت". وظل الجانب السلبي للهندوسية شائكا متزايدا خلال فترة السيطرة الإستعمارية للامبراطورية البريطانية لأنها وجدت في ذلك طريقة ناجعة للإيقاع بين المجتمعين يمكن أن يتفقا و يكافحا معا لإسقاط سلطة الاستعمار البريطاني كما حدث في عام ١٨٥٧م.

وهناك عامل مهم جدا يستحق الدراسة باعتباره من الأسباب المسئولة عن تقسيم هذين المجتمعين الرئيسيين ألا وهو عامل الديمقراطية عندما كانت السلطة البريطانية ترسخ جذورها في الهند. كانت الفكرة السياسية الحديثة للديمقراطية النيابية بفعل الثورة الصناعية في العالم الغربي تزداد قبولا ليس لدى النخبة المختارة فقط، بل لدى عامة الشعب في الهند. وفي المراحل المبكرة كان هناك شعور بالإجماع على ضرورة التخلص من الفترة الاستعمارية تحت قيادة هذين المجتمعين و كان كلاهما يعملان معا تحت راية حزب المؤتمر. وعندما أدرك الناس بأن في الهند المستقلة سيكون الحكم حكم الشعب عن طريق الممثلين المنتخبين ديمقراطيا على أساس حق التصويت وصوت واحد لكل مواطن. شعرت القيادة للجماعة المسلمة أنه في ظل هذا النظام للحكم لا يمكن الحصول على نصيب مناسب في الحكومة لأن قوتهم التصويتية ستكون أقل من ناحية العدد، وتذكرت بأنه قبل قدوم البريطانيين كانت تحكم المناطق الكبيرة للهند بواسطة السلاطين

بالملوك و الأمراء بصرف النظر عن تعداد السكان المسلمين وأنها تجد نفسها فجأة في حالة غير مواتية جراء الهيكل الديمقراطي الذي يعطي بالتحول الحالي بين الحكام البريطانيين و الشعب الهندي معا. وأن هذا الخوف هو السبب الرئيسي في أن نظرية القوميتين كما تطرحها وتشجعها الحكام المستعمرون حظيت بالتأييد لدى المجموعة المسلمة وانعكست هذه الفكرة فيما بعد نجد أنها أدت إلى تقسيم البلاد في نهاية الأمر.

وفي رأيي فإن العامل الأكبر للانفصال الدائم بين هذين المجتمعين يتمثل في أن زعماء "ساناتانا دهرما" التي تم إخضاعها و إعادة إحيائها من قبل "آريا سماج" لم يتمكنوا من استيعاب الإسلام أو المسيحية داخل بحر "ساناتانا". ومن الناحية التاريخية. وفي عصر ما بعد الفيدا أصبح المجتمع الهندي راكدا و هرما لأسباب شتى. ومن أحد الأسباب الرئيسية هي الانعزال. فقد وجد المجتمع مع عدد سكانها المحدود جودة ملائمة وصالحة للعيش في منطقة "غنغا" و كذلك حول الأنهار العديدة التي تجري في كافة أنحاء البلاد و توفر أرض خصبة. وأصبح المجتمع معتمدا على الزراعة و يعيش و ينتشر في الأرياف المعتمدة على الذات نحو متواضع وعيشة راضية. الأمر الذي جعله راضيا عن نفسه وغير قادر على مقاومة غزو خارجي.

وهنا يجب أن ندرس سير التطور التاريخي للنظام الذي يعتمد على أربع فئات فالمجتمع الذي وجد متنقلا و بدويا كان يلزم إعطاءه هيكلا منتظما. فبعد ما نصوا القانون البارزون بأنه من الممكن أن يقسم المجتمع على نطاق واسع إلى أربع فئات:

أولا: الفئة التي تعالج شئون المعرفة و الأدب والبحث والعلم والتكنولوجيا تسمى بـ"براهمان" أو "طالبي الحقيقة".

ثانيا: الفئة التي تعالج الإدارة والدفاع والنظام والقانون والحكم تسمى بـ"كشتريا" (أي المقاتل).

ثالثا: الفئة التي تعالج النشاطات الإنتاجية بما فيها الزراعة وصناعة الألبان والتجارة و ما إليها تسمى "بـويشيا".

رابعا: الفئة التي لم يمكن لها القيام بالمهن المذكورة أعلاه بل قامت بالأعمال اليدوية تسمى بـ"شودرا".

وإنه جدير بالذكر أن تقسيم هذه الفئات أساسية ما كان يعتمد على الولادة و كان للناس أن يقوموا بوضع أنفسهم في الطبقات المختلفة حسب كفاءاتهم و مميزاتهم الشخصية. و هكذا فإن أي مجتمع يمكن أن ينقسم إلى هذه الفئات الأربع حتى في عصرنا الحديث في العالم كله طالما لاتوجد هناك قيود مرتبطة بالولادة. و قد تم التأكيد على كون هذا التقسيم غير قائم على الولادة و كونه مرتبطا بالميزات والكفاءات في "مانوسمرتي" والوثائق المعروفة الأخرى ومنها "غيتا".

ويرد وصف الواجبات العديدة للطبقات المختلفة قد ذكر بصورة واضحة في الفقرة ٩١ و البند ٦٤ من "مانوسمرتي" مايلي:

بموجب السلوك الأعلى أو الأدنى يمكن "للشودرا أن يصبح براهمنا أو براهمان يصبح شودرا فهذا يعتمد على الميزة و الجدارة فقط". وهذا المفهوم الأساسي قد ذكر بمزيد من الإيضاح في غيتا.

ولم يذكر في أي مكان بأن هذا التقسيم مبني على الولادة أو التمييز. ولايوجد ذكر للامساسية في "مانوسمرتي" كما أكد الدكتور امبيدكر بنفسه إذ أنه قياسا على تشريح الأعضاء الإنسانية جاء البراهمنة من الرأس و "كشتريا" من الذراع و "فيشيا" من الجسم و "شودرا" من الرجل. و هكذا فإن الرجل فيما يبدو لا يمكن أن يكون نجسا فهو في الواقع جزء هام من الجسم وبدونه لا يمكن أن يتحرك. و جاءت فكرة اللامساسية لتطبق على الأشخاص الذين كانوا خارج إطار هذا المجتمع والذين جرى الإنتصار عليهم و إجبارهم على العيش خارج حدود المجتمع الذي يعتمد على الطبقات الأربع. وهؤلاء الأشخاص الذين اجبروا على البقاء خارج المجتمع كانوا مضطرين لكسب المعاش عن طريق إختيار مهن مثل نقل الجثث والتصرف فيها وتنظيف الأماكن القذرة ولهذا السبب أصبحوا يعاملون معاملة المنبوذين الذين يشتغلون بمهن غير نظيفة.

وحتى في هذه الطبقات الأربع أصبح المجتمع ينقسم على أساس المهن المختلفة. ولأصحاب هذه المهن القائمين بالأعمال الانتاجية الجديدة التي تلبي حاجات المجتمع انتشروا في أنحاء الأرياف طول إمتداد الأرض. وفي تلك الأيام أي قبل ٢٠٠٠ إلى ٣٠٠٠ سنة لم يكن هناك شركات إجتماعي أو معاهد التدريب المهني أو المدارس أو الكليات و كانت

الطريقة الوحيدة لنقل المعرفة هي من الأب إلى الإبن أو من المعلم إلى التلاميذ الذين كانوا يسكنون معا لسنوات عديدة. وحتى أن معرفة الأدب و الكتب القديمة كانت تحفظ من ظهر القلب بطريقة السماع والحفظ. وكانت تنتقل من جيل إلى جيل آخر و من معلم إلى تلميذ.

وقد تطور النظام الطبقي تدريجيا نتيجة النقل المتواصل للمعرفة الأدبية والمهنية. وقد أصبحت الطبقات الواسعة متصلبة وغير متغيرة. ولو أن هذا النظام كان يتمكن من الإستقرار وتلبية الحاجات الإجتماعية إلا أنه أدى إلى ركود المجتمع بصورة تدريجية. وبالنسبة للطبقات التي حرمت من التعليم العالي أسفر هذا النظام عن ظروف الحياة الذلة والمهانة الإجتماعية المهنية، و أصبحت الدرجة الأدنى للقسوة والإستهتار نصيب أولئك الذين كانوا خارج الإطار الإجتماعي لهذه الطبقات الأربع ولذا عاملوا معاملة المنبوذين. و بدأت هذه الظاهرة المريضة حتى قبل ٦٠٠ سنة خلال عهد البوذا. وفي الواقع جاءت الديانة البوذية كثورة ضد النظام الإجتماعي والروحي الفاسد. وعلى الرغم من جهود المصلحين مثل "البوذا" و "مهاوير" وفي الفترة التالية عدد من القديسين مثل "تشيتنا" و "كبير" و "بوراندارادسا" و "بسوا" و "جمبورا" و "تيروفالوفار" و "فيمانيسور" و "نامديفا" و "نانك بيطه" و الآخرون في طول البلاد و عرضها إلا أن الركود و التدهور الإجتماعي ظل مستمراً و أدى إلى تقسيم تدريجية كبيرة من المجتمع في الطبقات المهنية المعتمدة على الولادة بدون أن يوجد هناك أي مجال للتخلص من هذا التقسيم الطبقي الضيق. و ذلك بعد أن الولادة والحياة وحتى الوفاة بعد الموت أصبحت خاضعة للطقوس والعادات المبنية على التقسيم الطبقي.

ولذا عندما يقول الناس إنه يوجد هناك مجتمع متجانس يسمى بـ "هندو" فيعتبر ذلك تعبيرا خاطئا لأنه لا يوجد أي شخص هندوسي بدون انتمائه إلى طبقة المعتمدة على الولادة. ولو كان من الممكن في الأزمنة السحيقة بالنسبة للغرباء أن يندمجوا في "سناتان دهرما" كما حدث في الواقع بالنسبة لمجموعة شاكا وهنس و غيرهما فإن التصلب الذي ظهر في الفترة الأخيرة للركود يجعل من المستحيل لأي شخص أن يتحول إلى عقيدة "سناتانا" أو ما يسمى بـ الهندوسية لأنه

من الضروري له أن يكون مولودا في طبقة خاصة ليكون عضوا لهذه الوحدة الدينية. وهذا متناقض مع المفهوم الأساسي كما أوضح المصلح الأكبر "أدي شنكر أتشاريا" الذي جمع الطوائف و العقائد المختلفة المثيرة للجدل مرة أخرى في إطار "سناتنا دهرما" إذ قال بصراحة بأن كل شخص هو "شودر" بحكم الولادة . و أن التعليم و التربية هي التي تولد الحياة الثانية أي تجعله مولودا من جديد.

وقد أوضح مزيدا بأنه لا ينتمي أي شخص إلى طبقة خاصة بحكم الولادة . و كل هذا التقسيم مبني على الميزات و الأعمال فقط.

بيد أنه على الرغم من هذه البيانات الصريحة كلها جعل الاتباع مجتمعا مبنيا على التعصب والركود و فقدوا صلاحيتهم لاستيعاب الأشخاص المؤمنين بالعقائد الأخرى. وليس عندي أدنى شك وقلبي مؤمن بأنه لو ظهرت المسيحية أو الإسلام في عهد "أدي شنكر" أو قبله لكان قد استوعب المسيحية والإسلام كما استوعب البوذية في أعماق بحر "سناتنا دهرما" الذي يعتمد على الوحدانية.

وبما أن المجتمع الهندي لم يصبح متصلبا فقط و إنما أصبح غير قادر على استيعاب المجاري المختلفة للأفكار و المعتقدات ، فإن الإسلام الذي وصل الهند بمفهومه الواسع داعيا ليس لوحدة الله فقط و إنما لمساواة كافة البشرية وجد قبولا واسع النطاق لدى الطبقات الضعيفة والساقطة من المجتمع الهندي بوجه خاص. وإنه جدير بالذكر أن الذين جاءوا من الخارج كانوا بضعة آلاف فقط ولكن التعداد السكاني للمسلمين في الهند اليوم يتجاوز ١٢٠ مليون نسمة . وإنه من الحقيقة المعروفة أن أكثر من ٩٥٪ من المسلمين هم الذين تحولوا من "سناتنا دهرما" أو ما يسمى بالهندوسية بوجه عام.

ويعود تاريخ التحول إلى الإسلام إلى ما يتراوح بين ١٠٠٠ سنة و ٥٠٠ سنة تقريبية و لا يمكن لأحد القول أنه بسبب هذا التحول يمكن لهذا التعداد السكاني الكبير أن يتنازل عن التراث الذي امتد على ٥٠٠٠ سنة و أن يقطع الترابط مع الروح الثقافية للعصور الماضية. و في الحقيقة لا نجد حتى في يومنا هذا أي خلاف عرقي أو لساني أو ثقافي بين المسلمين و غير المسلمين في مناطقهم المختصة في هذه البلاد. على سبيل المثال أن المسلمين في ولايات تاميل نادو و بنغال

و كيرالا و مهاراشترا وغوجرات ينطقون نفس اللغة المحلية الخاصة ويلبسون لباسا مماثلا ويمارسون بعادات مماثلة للأكل و لهم ثقافة مشتركة مثل الموسيقى و الرقص و ما إليها. و معظمهم في الهند لايستطيعون تلاوة القرآن الكريم باللغة العربية و حتى أغلبيتهم غير قادرة على قراءة و كتابة اللغة الأردية التي أصبحت لغة لمسلمي الهند خلال حكم المغول. فباستثناء الاختلاف في طرق العبادة لا يوجد هناك ما يميز بين أتباع هاتين الديانتين بصفة ملموسة

أما العلمانية فهي كالمصطلح السياسي الغربي جاءت مع المفاهيم السياسية المعروفة الأخرى مثل الديمقراطية و القومية والرأسمالية و الاشتراكية التي هي جزء لا يتجزأ لعلم السياسة الحديثة. و لا جدوى في محاولة تحديد هذه المفاهيم في سياق المجتمع الهندي من الناحية التاريخية. على سبيل المثال لم تكن الهند أمة واحدة أبدا بمفهوم المصطلح الحديث لعلم السياسة. وقد تغير مفهوم الأمة تغيرا جذريا من مفهوم التجمع الأصلي للمجتمعات الصغيرة إلى مفهوم دولة قومية حديثة حتى في البلدان الغربية أيضاً. و حتى في يومنا هذا ، لو أن الدولة التي تعرف بأنها شعب منظم قانونيا داخل إقليم خاص هي كيان ذو هوية مميزة ، لا يوجد تعريف محكم لكلمة (NATION) سوى أنه شعب يشعر بكونه مستقلا. و من هذه الناحية نجد أن المجموعات البشرية المختلفة الناطقة بلغات مختلفة من أصول عرقية مختلفة تجمعت وشكلت من أجل السهولة السياسية دولة فيدرالية مثل الولايات المتحدة الأمريكية و تعتبر بكونها أمة واحدة في سياق العالم. و يمكن إدراك مدى سطحية هذه الفكرة عندما نشهد أن دولة فيدرالية مختلفة و هي الاتحاد السوفيتي إنهارت وسقطت فجأة و انقسمت إلى عدة دول ذات قوميات مختلفة. و الهند التي هي شبه قارة من الناحية الجغرافية قد تطورت فيها عدة وشائج للربط والتوحيد من الناحية التاريخية لأنها قبلت فكرة التنوع في الإطار الكبير للوحدة الثقافية والروحية و لكنها لم تصبح وحدة واحدة سياسية كدولة واحدة أبدا ناهيك عن أمة (NATION) واحدة .

وهنا ينبغي أن نشير إلى أسطورة معروفة قائلة بأن الحكام والشعب في الهند لم يفكروا في الاعتداء و الانتصارات خارج حدودها.

ولم يكن ذلك بسبب إعتبارات أخلاقية أو فلسفية لأن هؤلاء الحكام كانوا في معظم الأحيان يقاتلون بعضهم مع بعض داخل حدود شبه القارة. وفي الواقع لا يصح القول بأن الملوك لم يعبروا الحدود بهدف توسعة قوتهم أو ممالكهم. فالكثير من الملوك والسلالات مثل "تشولا" و "تشولوكيا" وغيرهما عبرت البحور لتوسعة قوتهم في بلدان جنوب شرق آسيا إلى اندونيسيا. و كانت الديانة البوذية هي الديانة الوحيدة التي خرجت من الهند مع نساكها في مهمة لتنشر الحب والأخلاق و السلام و حولت الجزء الأكبر من العالم المعروف أنذاك إلى هذه العقيدة. وأما فيما يتعلق بشبه الجزيرة الهندية الشمالية فجبال جبال هملايا المكسوة بالثلوج منعتها تاريخيا أن تعبر الحدود الشمالية إذ أن الطريق الوحيد كان عبر ممر خيبر من طريق هندوكش. وإن معظم الغزاة جاءوا في الفترة من عهد سكندر إلى عهد العديد من أتباع الاسلام. و كلهم استغلوا القتال الداخلي بين ملوك الهند الذين لم يكونوا متحدين في أي مرحلة من المراحل. وعلى عكس ذلك فإن التاريخ حافل بالشواهد الدالة على أن هؤلاء الملوك دعوا و رحبوا بالغزاة الأجانب لقمع خصومهم داخل البلاد. و حدث هذا عندما قام "أمبي" بمساعدة سكندر لهزم "بورس" وقام جاي شاند بمساعدة محمد غوري لهزم برثفي راج و هدم عرشه.

واستمر هذا التقليد لما جاء البريطانيون أولا في زي "شركة الهندية الشرقية" لغرض التجارة وعندما وجدوا هنا جوا للقتال والحروب بين الملوك اكتسبوا ما اكتسبوا من السلطة السياسية و بعد أكثر من مائة سنة لجهود متواصلة و استخدام حاكم محلي ضد حاكم آخر انتصر شركة انكليز على شبه القارة هذه و بنفس الطريقة للتفريق و الإيقاع خاصة في الجدال العاطفي بين المجتمعين الرئيسيين نجحوا في مواصلة حكمهم لشبه القارة لفترة أكثر من ٢٠٠ سنة. وهذه النقيصة التاريخية المتمثلة في الكفاح المميت ومقاومة القوة السياسية هي التي قضت على المجموعات الهندية للانسجام والوحدة.

والمرة الأولى خلال كفاح الاستقلال من قبل القوى السياسية المختلفة في الهند و التي لم تتجسد في الحكام الأوائل و إنما في الجمهور والمفكرين شهدنا نمو بذور القومية الحديثة. و حيث أن الهدف كان

الحصول على الاستقلال فضل الناس صرف النظر عن الفوارق الدينية و اللغوية والثقافية و وقفوا صفا واحدا تحت لواء مشترك لحزب المؤتمر للكفاح لأجل الاستقلال. و كانوا سعداء الحظ بحيث كان بينهم زعماء مثل بال جنغادهر تلك و مهاتما غاندي ادركوا أهمية تحويل الحركة إلى جماهير الشعب. وأصبح مهاتما غاندي عاملا هاما إلى ذلك الكفاح و هو جعل الجماهير الكبيرة الأولى تقف متحدة مع الثقة والقوة على أساس اللاعنف و العصيان المدني.

ولكننا نذكر أننا عندما ندرك القيادة المسلمة بأنه لا يمكن لها في الهند الديمقراطية الحصول على نصيب مناسب في الحكم فبادرت لإثارة نظرية القوميتين المبنية على الديانة بجانب المسلمين وصالحة لهم في إنشاء دولة مستقلة تسمى بباكستان. و تبين مدى صلاحية نظرية القوميتين المعتمد على الديانة في فترة قصيرة بعد انفصال الجناح الشرقي الكامل لباكستان و أصبحت قومية مستقلة تسمى الآن ببنغلاديش عام ١٩٧١م. مع أنها تتبع نفس الديانة كانت الفوارق اللغوية والثقافية والجغرافية عاملا مهما وراء هذا الانفصال و هكذا تبين فكرة ديانة واحدة - قومية واحدة بالفعل ليست إلا مبدأ خاطئة للنظرية السياسية.

غير أننا في الهند مازلنا متمسكين بنظرية القوميتين منذ نهاية الاستقلال. وبعد تقسيم البلاد على الأقل كان يتوقع بأن المسلمين في الهند سيجدون أنفسهم في ظروف مواتية للتخلص من هذه الفكرة وسيصبحون جزءا لا يتجزأ للتيار الرئيسي للهند الديمقراطية. ولكنهم خلال هذه الفترة ظلوا يعتبرون كيانا منفصلا ذا هوية مستقلة على أساس ديانتهم.

و لما تم وضع الدستور كان المؤسسون متأثرين بالمبادئ الرئيسية بالفلسفة العلمانية لدساتير البلدان الديمقراطية مثل المملكة المتحدة وفرنسا والولايات المتحدة. فالجمهورية للبلاد حتى في تمهيد الدستور كجمهورية ديمقراطية ذات سيادة تضمن لجميع المواطنين الحصول على الحقوق الآتية:

العدل : الاجتماعي و الاقتصادي و السياسي.

الحرية : للفكر و التعبير والاعتقاد و الثقة والعبادة.

المساواة : المكانة و الفرص.

الإخاء : الذي يضمن الكرامة للفرد والوحدة و الانسجام للشعب.

ولأجل توفير المساواة لكافة المواطنين ضمن الدستور في الفقرة ١٤(في الجزء الثالث الذي يعالج الحقوق الأساسية) المساواة أمام القانون قائلا: لا تنكر الدولة لأي واحد المساواة أمام القانون أو الوقاية المتساوية عن طريق القوانين داخل اقليم الهند". وحتى أن الفقرة ١٥ : هي أكثر أهمية حيث تحرم التمييز على أساس الديانة و العرق أو الطبقة أو الجنس أو مكان الولادة كما يلي :

١٥: تحريم التمييز على أساس الديانة أو العرق أو الطبقة أو مكان الولادة.

(١) لا تميز الدولة ضد أي مواطن على أساس الديانة والعرق والطبقة والجنس و مكان الولادة فقط أو أي واحد من هذه الأمور.

(٢) لا يتعرض أي مواطن على أساس الديانة والعرق و الطبقة والجنس و مكان الولادة أو أي واحد من هذه الأمور لأي عجز أو مسئولية أو قيد أو شرط فيما يتعلق بـ :

(أ) الدخول إلى المحلات التجارية والمطاعم العامة و الفنادق و أماكن التسلية العامة أو ،

(ب) استخدام الآبار والحياض وأماكن الاستحمام والشوارع والمنتجعات العامة التي تتم صيانتها كليا أو جزئيا من الاعتمادات المالية للدولة أو التي تم انجازها لاستخدام عامة الناس.

(٣) لا تمنع هذه الفقرة الدولة من انشاء ترتيبات خاصة للمرأة والطفل.

(٤) لا تمنع هذه الفقرة أو المادة (٢) للفقرة ٢٩ الدولة من انشاء الترتيبات الخاصة لتنمية الطبقات المتخلفة اجتماعيا و تعليميا أو للمنبوذين و القبائل المتخلفة.

و كذلك تضمن الفقرة ١٦ التساوي في فرص التوظيف العام بدون أي تمييز على أساس الديانة و العرق و الطبقة و الجنس و النسب و مكان الولادة و المسكن أو أي واحد من هذه الأمور.

غير أنه بسبب التخوف الموجود بنظرية القوميتين أدخل الدستور مفهوم الأقلية الدينية في الفقرة ٣٠ التي تنص على حقوق

الأقليات بإقامة و إدارة المعاهد التعليمية لها.

و في دولة ديمقراطية و دستور ديمقراطي فإن "الأقلية" أو "الأغلبية" عامل متغير. فمن الناحية السياسية وعلى أساس الانتخابات و الأصوات المسلمة يمكن أن تتحول الأغلبية إلى الأقلية و بالعكس. و لذا فإن فكرة الأقلية الدائمة هو تكوين متناقضة و نفيا لمفهوم المساواة. وعلى الرغم مما ورد في الفقرة ١٤ و ١٥ بخصوص ضمان المساواة و عدم ممارسة أي تمييز على أساس الديانة إلا أن بذور التمييز زرعت في بداية الدستور عن طريق الفقرة ٣٠، التي تعتبر المجتمع الذي يتبع ديانة الاسلام كيانا منفصلا ذا حقوق مستقلة رغم عدم الإيمان به لمنكريه. و هكذا أصبحوا المواطنين من الدرجة الثانية في ملامحة دستورنا.

و منذ ذلك الحين حاولت جميع الأحزاب السياسية بما فيها حزب المؤتمر تعتبر هذا المجتمع الكبير بنكا للأصوات الذي يمكن إغراؤه بإعطاء تنازلات خاصة على أساس الديانة. إنه معروف جدا أن أغلبية المسلمين في الهند لاتفهم اللغة الأردية و لا تقدر على القراءة و الكتابة بهذه اللغة، و إنها تطورت كلغة مركبة لعامة الناس في شمال الهند و ما كانت لغة البلاط الملكي المغولي. وتعني كلمة "أردو" لغة الشعب في المخيمات العسكرية. و كانت تسمى في البداية بـ"هندي" أو "هندوي" كما استخدمها الشعراء الكبار مثل أمير خسرو الذي استخدم كلمات عامة من اللغات السنسكريتية و العربية و الفارسية لتكوين لغة للشعب وأصبحت هذه اللغة لغة مشتركة في المنطقة الشمالية. و كانت تكتب في الخط العربي و ديفناغري (الهندي) معا ولذا أنه من الخطأ أن تعتبر لغة مجتمع ديني أي المسلمين. وقد شهدنا أن طبقة كبيرة حتى في باكستان و الأغلبية في منطقة بيهار لا تفهم و لا تنطق اللغة العربية، و لو أن باكستان جعلها لغة رسمية. إن الناس في المناطق المختلفة في ذلك البلد مثل سنده وبلوشستان و بختونستان و بنجاب ينطقون بلغاتهم الخاصة. و قد يبدو غريبا أن اللغة الأردية التي تكتب في الخط العربي و ديفناغري (الهندي) ينطق بها و يفهمها الناس في الهند "هندوستاني" أكثر منهم في باكستان. و الكتابة في

الهند لهم أغراض سياسية فكرتنا في أننا باعتبار هذه الفئة لغة المجموعة المسلمة سوف نسترضي المسلمين و نكسب تأييدهم بشكل أصواتهم في الانتخابات.

غير أن هذه اللعب لم تساعد هذه المجموعة الكبيرة في الاندماج في التيار الرئيسي لشخصية مشتركة للهند الديمقراطية. و في الواقع أن المصالح المرجحة في المجموعة المسلمة والتي تعتمد على الأصولية والتعصب و تنتهز الأمية و التخلف لدى الشرائح الكبيرة للمسلمين ، و عناصر الأحزاب السياسية المختلفة التي تعتبر المسلمين بنكا للأصوات استغلت الأحكام الدستورية لاعتبار المسلمين أقلية خاصة أو مواطنين من الدرجة الثانية لكي يمكن استخدامهم للمكاسب السياسية.

ولو أن نظرية القوميتين قد نسفت ركائزه أكثر من مرة منذ أن باكستان تحتمت عليها لإحتلال وادي كشمير على أساس تواجد أغلبية مسلمة فيه. وإنه جدير بالذكر أنه لو تأخذ بالحسبان كافة ولاية جامو و كشمير فلا يوجد المسلمون في الأغلبية لا في جامو و لا في لداخ باعتبارهما منطقتين هامتين في الولاية يعارض سكانهما باكستان. و إنه معروف الآن بأنه رغم أغلبية سكان وادي كشمير من أتباع الإسلام أنهم لا يريدون الإنضمام إلى باكستان و كل ما يريدونه ليس إلا دولة مستقلة لأنهم يريدون أن يعتبروا أنفسهم أمة مستقلة. و لو أن باكستان ظلت تؤيد و تمول حركة المقاومة المسلحة في كشمير وتدرب الإرهابيين و ترسل المرتزقة من أفغانستان و المناطق الأخرى لأجل التسلل في وادي كشمير لكنها قد أدركت الآن أن جهودها لم تتكلل بالنجاح في إقناع أغلبية الناس في وادي كشمير للإنضمام إلى باكستان.

و الآن يوجد شعور بخيبة الأمل لدى قيادة باكستان حيث تشعر بأن جهودها في كشمير قد باءت بالفشل. ترى أن هناك قوى مرتبة معينة تشجع الحركة الإنفصالية في وادي كشمير حيث تأمل بأنه إذا أصبحت كشمير دولة مستقلة فيمكن أن تنال موطئ قدم في شبه

القارة هذه في موقع استراتيجي للغاية على حدود الصين و باكستان و الهند.

ولكن الجانب الأسوأ للطائفية في الهند يتمثل في تهديد الانقسام الطبقي و كما ذكر آنفا فإن التمييز الطبقي القائم على العوامل التاريخية و الطبيعة الدينية أصبح ظاهرة دائمة للمجتمع الهندي بسبب الظروف الاقتصادية و الاجتماعية. وقد أصبح نظام الانقسام الذي نشأ و تطور عبر آلاف السنوات متأصلا و مبنيا على الوراثة مما أسفر عن النظام الاجتماعي الخطر لعدد كبير من الأشخاص الذين يعاملون معاملة سيئة باعتبارهم أدنى منزلة اجتماعية. و كان أكثر حرمانا و أشد الناس تعرضا للاضطهاد الأشخاص الذين أصبحوا منبوذين دون أي خطأ منهم و إنما على أساس ولادتهم و مهنهم الموروثة.

وهذه الظاهرة أصبحت لعنة و إثم للمجتمع الهندي كما وصفها غاندي ولذا فإنه باشر حركة رئيسية حتى خلال كفاح الاستقلال للقضاء على بلاء اللامساسية. و قد أصبحت بعض الكلمات المعتمدة على الانقسام الطبقي والتي كانت تستخدم لوصف هذه المجتمعات وصمة عار على جبين البلاد ولهذا أكد على ضرورة إلغاء تلك المصطلحات وتسمية عناصرها بـ هري جان" (أطفال الله). ففي الدستور الهندي لم يتم إلغاء اللامساسية فحسب و لكن ممارستها بأي شكل قد أصبح جريمة مضادة للقانون. وبذلت جهود مخلصة حتى في إطار الأيديولوجية السياسية لرسم الحدود الديمقراطية وأسس الاشتراكية والعلمانية لإقامة مجتمع خال من الانقسام و التمييز الطبقي في الهند. و من هذا المنطلق فإن الدستور في صيغته الأصلية كان ينص على منع أي تمييز بين المواطنين على أساس الديانة والطبقة. ولكن إبان التعديل الدستوري الأول لعام ١٩٥١م تقرر نتيجة ضغوط شديدة على أساس اعتبارات سياسية إدخال فقرة في البند رقم ١٥(٤) تنص على تنازلات للمواطنين الذين ينتمون إلى الطبقات والقبائل المدرجة في الجدول وهذا المصطلح تسمية لمن يعتبرون منبوذين و تنص أيضا على تنمية الطبقات المتخلفة اجتماعيا وتعليميا. وهذا المصطلح يفهم الآن في سياق ما هو معروف بلجنة منڈل كما يشير إلى الطبقات الخاصة التي تسمى

بالطبقات المختلفة الأخرى. والنتيجة النهائية هي أن جزءا كبيرا من المجتمع الهندي سيعرف بهويته الطبقية مرة أخرى مع كونه عارا تقليديا وذلك تحت ستار سياسة لمنحهم امتيازات خاصة في الوظائف الحكومية. بالنسبة لتقديم المساعدة للطبقات المحرومة بشكل امتيازات خاصة على أساس التخلف التعليمي و الاقتصادي فهو أمر مفهوم يقبله العقل ولكن استخدام التخلف الاجتماعي التقليدي الذي كان وصمة عار تاريخية هو في الحقيقة إرجاع [illegible] بإعادة تلك الطبقات إلى حالة التخلف الدائمة.

و من بواعث الارتياح أنه لا توجد في الهند اليوم منطقة على حدة للمجموعات المعتمدة على الطبقة أو الديانة على أساس أغلبيتهم في تلك المنطقة. و لو كان الأمر هكذا كما حدث عند إنشاء باكستان لشهدنا أن الهند قسمت إلى مئات الولايات الصغيرة المبنية على الطبقة و كذلك إنشاء باكستان جديدة.

و من حسن الحظ فإن حزب المؤتمر كحركة سياسية قبل الاستقلال و كحركة و حزب للبناء القومي بعد الاستقلال قد اهتم بوجه خاص على النمو الاقتصادي مع العدالة الاجتماعية باعتباره عنصرا مهما لنشاطاته السياسية منذ الاستقلال. و بفضل هذه الجهة ظلت الهند دولة ديمقراطية بل دولة علمانية أيضا بمفهوم أوسع لهذا المصطلح طيلة ٤٠ سنة الماضية. وترى تهديداً خاصا لشعور الوحدة والانسجام من العناصر التي ترغب في تقسيم المجتمع الهندي إما على أساس الديانة أو الطائفية أو الانقسام الطبقي. و إذا كان من المطلوب أن تبقى أمة واحدة بجميع تنوعاتها الإقليمية و اللغوية و الثقافية و الدينية، فلا يمكن لأي حزب سياسي التأكيد على ديانة خاصة أو طبقة خاصة دون أخرى. و لا يمكن لأي حزب كهذا أن يصبح حزبا قوميا و لذا نأمل بأن القيادة السياسية في البلاد ستدرك ضرورة التخلي عن هذه النزعات الانقسامية و المثيرة للشقاق و توجيه كل مواطني الهند باعتبارهم المواطنين المتساوين بالمعنى الحقيقي للكلمة دون تقسيمهم في الطبقات المختلفة على أساس العوامل الثابتة التي لا رجعة لها مثل الديانة و الطبقة التي تم تحديدها في الفقرة ١٠ من الدستور.

و لابد لنا أن نركز على مشاريع التنمية الاقتصادية المتوازنة مع العدالة الاجتماعية ، وتوجد قرائن لهذا التركيز في سياسات الحكومة الحالية التي قد بادرت بمشروع رئيسي خاص لإلغاء مركزية السلطة حتى مستوى المجالس المحلية القروية و اعطاء صلاحيات أكبر للطبقات الضعيفة و المرأة. و من المأمول بأنه إذا تم تنفيذ اللامركزية الاجتماعية و النمو الاقتصادي السريع جنبا لجنب ذلك فإن الهند الجديدة المعتمدة على مبادىء المساواة و الوحدة و التي تنشأ كقوة اقتصادية كبيرة بفضل النمو المتوازن ستحتل مكانة مهمة بين مجموعة الدول التي تتقدم نحو "العالم الواحد" في القرن الحادي والعشرين.

تعريب : د/فرحانة صديقي

وحدة الهند و تكاملها (*)

بقلم: السيد مظفر حسين بيغ

إنني اخترت "وحدة الهند و تكاملها" لتكون عنوانا لمحاضرتي حيث أنني أعرف الراحلة السيدة إنديرا غاندي معرفة تامة، و أستطيع أن أقول بلا شبهة لم يكن يهمها أكثر من التمسك بالقومي. و أضف إلى ذلك أن أي موضوع آخر لا يهمنا أكثر من الحفاظ على وحدة البلاد و تكاملها و ذلك نظرا للأخطار من الداخل و الخارج.

كانت السيدة إنديرا غاندي رمزا حقيقيا للتكامل الوطني و مكافحة و مناضلة من أجل وحدة البلاد و تكاملها. إن التكامل الوطني هو الثمن و أعز ثروات للنضال الوطني ضد الحكم الاستعماري. و كانت السيدة غاندي نفسها ثمرة للحركة الوطنية الهندية، بل في الحقيقة إحدى أحسن ثمارها. كان جد السيدة إنديرا غاندي الجليل و والدها المؤقر أول رجلين و رائدين لثقافة الهند المركبة من عناصر متنوعة. فإن التقاليد الحديثة القومية و العلمانية لأسرة نهرو قد تجسدت في السيدة إنديرا مع الامتزاج بالتأثيرات المتطورة الواعية لرحلاتها الواسعة إلى الخارج و دراستها في أكسفورد. و قد تشكلت النظرة العالمية الاجتماعية و الذهنية بدرجة بالغة لهذه الشخصية التي أرشدت هذا الشعب العظيم لمدة حوالي عقدين . و بسبب إنجازاتها

---

* - محاضرة من سلسلة المحاضرات التي بدأتها جامعة كيرالا بجنوب الهند إحياء لذكرى الراحلة السيدة انديرا غاندي.

بحماقة سياسية أضرت بأهمية الوحدة الوطنية و تضامن البلاد و عرفت قيمتها فلم تدخر وسعا لتعزيزهما و تعميقهما. إنها عاشت و ماتت من أجل وحدة الهند. و إنها بتضحية حياتها إنضمت إلى صفوف العظماء الأبطال في العالم الذين سوف يعتبرون دائما منارة في العاصفة.

و في مستهل الحديث أود أن أقر بأنني لا أدعي بثقافة عالية حيث أنني لم أقم بدراسة عميقة في الموضوع على طريقة علمائنا و باحثينا. و لكني كهاو على وجه العموم و بوصفي سكرتيرا بوزارة الداخلية المركزية بوجه خاص كنت على صلة بعملية التكامل الوطني في إطار السياسة التي وضعتها السيدة إنديرا غاندي. و على هذا أستطيع أن أستند إلى تجاربي في إبراز بعض النواحي الخطيرة لهذا الموضوع.

أنا سعيد كثيراً بهذه الفرصة المتاحة لي لإلقاء خطاب أمام سيداتي و سادتي المحترمين المنتمين إلى أرض شنكر آتشاريا الذي أنا أعتبره أعظم مفكر أنجبته الهند. إن ولاية كيرالا معروفة بثقافتها الفنية الممتازة كما هو الظاهر من رقصتها المعروفة بـ "كتا كالي و مو هيني أتام" و روحها العاطفة السمحاء و تمسكها بالقيم الخلقية العليا للحياة و مستواها العالي في التعليم و إنجازاتها الباهرة في المجالات المختلفة. إن شعب كيرالا معروف في جميع أنحاء الهند بشجاعته و همته. ففي الماضي و حتى اليوم أيضا كان كل المستشفيات في الهند تقريباً تخدمها ممرضات الرحمة من فتيات كيرالا اللاتي يكرسن جهودهن لخدمة المرضى و المحتاجين. و فوق كل شئ فإن كيرالا هي إحدى الولايات في البلاد التي تتعايش فيها ثلاثة أديان كبرى في العالم بطريقة سلمية يندر من أمثلتها و التفاهم المتبادل في منطقة أخرى في الولاية الوحيدة التي تبرز فيها حقيقة التكامل الوطني. و نظراً لهذا ليس هناك مكان أحسن من جامعة كيرالا لهذه المحاضرات الرائدة. فلو استطعنا أن نحول كل ولاياتنا بما يجعلها مطابقة لهذا

النموذج لتحقيق الوحدة الوطنية على أساس متين.

وحدة الهند و تماسكها :

إن موضوع الوحدة الوطنية التي أخترته لكي أتحدث فيه أمامكم لموضوع هام جداً في بلدنا اليوم. فإن وضعنا الراهن مع ما يوجد فيه من تطورات و تناقضات، و نزاعات و إشكاليات، و مناورات و خلافات يذكرنا قول شارل ديكنس (Charles Dickens) بمطلع ثنائي الشعب في كتابه الشهير "حكاية مدينتين" إذ يقول -

> "إنه كان أحسن وقت، إنه كان أسوأ وقت، إنه كان عصر الحكمة ، إنه كان عصر الغباوة، إنه كان ربيع الأمل ، إنه كان شتاء اليأس ، كان كل شيء أمامنا مغبراً، إنه كان فصل الظلام، ربيع الأمل ، إنه كان شتاء القنوط، كان كل شيء أمامنا، و لم يكن أمامنا شيء ، كلنا كنا نذهب رأساً إلى الجنة، نحن كلنا نذهب رأساً إلى طريق آخر".

الوضع الراهن :

تعتبر مسألة التكامل الوطني إحدى المسائل المعقدة و العويصة الآن، لأن القوى المجزئة و الانفصالية نشيطة في النمو حسب هوانا و تشكل خطراً لوحدة البلاد و تكاملها، و أصبحت العصبية الإقليمية و اللغوية مسيطرة على بعض المناطق، و نظرية "ابن التراب" التي تذاع على الملأ في مختلف الأنحاء تقضي على روح الوطنية و تولد إقليمية محدودة معاكسة للمصالح الوطنية و تشعر الأقليات و الفئات الضعيفة بطريقة متزايدة بأنها هي غير آمن في الظروف السائدة في مجتمعنا. إن الأعمال الوحشية الهمجية ضد المنبوذين و القبائل المتخلفة و كذلك المظاهرات الطائفية لصالح الوظائف الحكومية بولاية غجرات و الإرهاب في البنجاب و الاضطرابات في آسام و العصيان المستمر في المنطقة الشمالية الشرقية كلها تولد قلقاً إجتماعياً و سياسياً، الأمر الذي له أثر في البنية السياسية و تدفعنا نحو الوضع المهلك، و في جنوب

الهندستانية إستثناء فريد ضد اللغة الهندية على أساس أنها توفر للمناطق الناطقة بالهندية فرصا للتعيين في الوظائف الحكومية أكثر من السكان المتكلمين بلغة غير الهندية.

و كذلك شوهت سلسلة الإضطرابات الطائفية سمعة البلاد. و كثيرا ما شوهد في تصرفاتنا السياسية بين الأحزاب تجعل الإنتساب الديني قاعدة محددة للولاء السياسي. فلم تتعرض البلاد أبدا مثلما تتعرض الآن منذ الإستقلال للتهديد الخطير لسلامتها. بالأمس كان التحدي هو الإستعمار، و لكن اليوم هي القوى المهددة المتعصبة التي لو سمح لها بأن تشق بكامل قوتها، فسوف تدمر البلاد.

و المشكلة التي علينا أن نساهم في حلها بكل إخلاص و جد هي لمة كيف يمكن تقوية مشاعر الوحدة و التضامن و صد كل ضغوطات التعصب عليها و كيف نستطيع أن نولد الشعور عند الناس في بلادنا بأنهم ينتمون إلى أمة واحدة و إلى بلد واحد و كيف يمكن أن ينمو روح الوحدة و التماسك فيما بينهم مثل اليابانيين الذين أكبر ممتلكاتهم هي الروح الجماعية التي تحثهم على خدمة شعبهم

الخلفية التاريخية :

أن تاريخ الهند محبوك بخيوط تاريخية عالية بطريقة لا يمكن فكها، فلولا من طريق الآريين ثم المسلمين و أخيرا البريطانيين. و السمة البارزة الكبرى للسيناريو التاريخي الهندي عبر العصور هي تنوعها اللامتناهي. فالهند بلد واسع و مختلط بعناصر متنوعة كيلومتر ٧٥١٦ كيلومتر و خط ساحلي طوله ١٥٢٠٠ و لها حدود طولها ، متوجة بأطول جبال العالم تخترقها أنهار جبارة عديدة متدفقة بسرعة هائلة و يسكنها حوالي ٧٠٠ مليون شخص و يتحدثون ٢٠٠ لغة و لهجة (١٦٠٠ لهجة كبيرة) و يعتنقون ملل مختلفة و يسكنون في حوالي ... مدينة و خمسمائة ألف قرية تقريبا مع تقاليد و عادات و أساليب شتى و ينعمون بثروة نباتية و حيوانية لا حصر لها، و لكنها تقدم تنوعات مناخية و إجتماعية و دينية و لغوية هائلة بنقطة التغاير

في العالم كله. إذن يعتبر البلد "متحفا للأجناس و السلالات البشرية فيجذب الناس بطريقة كاملة لدى أساتذة الأنثروبولوجيا. ولكنها بسبب تنوعها بحدود ثقافية و تطورات عائلات حاكمة قد بقي لمدة قرون مقسمة إلى إمارات صغيرة و عاشت بطريقة مؤقتة من عدم الوحدة. و كل المساعي الهادفة لإدماجها في بلد متحد قد خلقت فكان ميكاستنيز قد سجل في القرن الرابع عن ١١٨ مملكة. و لكن لفترات قليلة فقط إستطاعت أسرة حاكمة قوية مثل الموريين و الامبراطور المغولي المشهور أكبر إقامة وحدة سياسية لا بأس بها.

و مرتبكين بالتنوعات في المشهد الإجتماعي الهندي، ذهب الأوروبيون إلى رفض الوحدة الهندية فقالوا بتفتتها مصيره و هو من نسيج الخيال. ولكن يقول الشاعر الفيلسوف محمد إقبال في هذه الأبيات:

كچھ بات هے كه هستی مٹتی نهيں هماری
برسوں رها هے دشمن دور زماں همارا

يونان و مصر و روما سب مٹ گئے جهاں سے
باقی مگر هے ابتک نام و نشاں همارا

(إن وجودنا حية، رغم أن الطوارئ على أسرنا مستمرة. لقد ذهبت اليونان و مصر و روما، كلها مع الريح و لكننا مازلنا أحياء كقوة خلاقة)

هكذا ظلت الوحدة الأساسية العميقة متينة و قوية إلى أبعد حدود و ذلك رغم التنوعات الشخصية الطبيعية و الإجتماعية و الجغرافية و السياسية و قد عبرت إنديرا غاندي عن بعض هذه الأفكار بطريقة مناسبة على النحو التالي:

"إن الشعب مثل المهرجان مثل قوس قزح. أنه يأخذ عناصر مختلفة و تكوينات عدة و ألوانا شتى ليعطي إنطباعا كاملا بالقوة و الجمال. إن الشعب الهندي مركب من عناصر عدة متنوعة من الناس و الأفراد و الأديان و الثقافات و اللغات و المعتقدات، إلا أن هذا التنوع منصهر عمق

> كهوية تميز ملموسة من الطابع الهندي. و إن تراثنا خليط من تيارات عديدة، كبيرة و صغيرة، و انصبت كلها في أزمنة مختلفة في نهر الهند المتدفق إلى الأمام. و في نفس الوقت تجعل هذه الأجزاء المختلفة الكل. فإن الإنكار أو عدم الاهتمام بأي واحد منها مهما كان صغيراً أو حديثاً، يكون معناه إضعاف الهند. على هذا نركز فقد الوحدة العميقة الجذرية مثالاً لفهم الفكرة و الثقافة الهندية و خطة إيجابية للمستقبل".

كما توجد فكرة الوحدة السياسية في الهند في شكل جوهري منذ عصور موغلة في القدم. و يمكننا مشاهدة تمثل الأعلى لسيادة الوحدة على البلاد بكسرها في العديد من الكتابات الهندوسية. فقد كتب جوزيف كننغهام Joseph Cunningham و هو يصف مطالب السيخ من الاحتلال البريطاني في عام ١٨٤٩م.

"تعتبر هندوستان من كابول إلى وادي آراكان و جزيرة سيلان بلداً واحداً و السيطرة عليها ترتبط ذهنية بين أفراد الشعب مع فكرة سيادة العاهل واحد أو جنس واحد" [كما يصرح هربرت ريسلي Herbert Risley و هو باحث شهير في الأجناس و السلالات البشرية و يتمتع ببصيرة ملموسة في فهم الشعب الهندي] "في الواقع هناك طابع هندي و شخصية هندية عامة و ليس بإمكاننا أن نجردها عن أجزائها الأساسية".

إن وحدة الطابع الهندي التي توجد في صميمها قد تعززت و تدعمت بشكل أقوى خلال فترة كفاحنا القومي الذي نفخ روح الحماسة في ملايين الناس في هذه البلاد المنتمين إلى معتقدات و فئات و مناطق مختلفة للتقدم إلى الأمام و تحرير وطنهم من أغلال الحكم الأجنبي.

الثقافة المركبة

الثقافة الهندية مركبة من عناصر مختلفة. فإن كلمة COMPOSIT

(المركب) تستخدم في هندسة معمارية و الرياضيات و علم النباتات و لها مفاهيم فنية أيضا. و في سياق حديثنا إنها كلمة أو إصطلاح مركب يعني وضع أجزاء مختلفة أو عناصر عديدة في وحدة كاملة. إن مادة الخرسانة المسلحة المصنوعة من مادتين أو أكثر من المواد المختلفة مفهومة لدينا بسهولة في هذا السياق. فإن المصطلح يشير إلى تركيب عضوي لأجزاء عديدة اندمجت في كل. وفي سياق الثقافة الهندية، سوف نعني كلمة COMPOSIT الاتجاه الواسع العام الذي انبثق تدريجيا من إمتزاج مجموعات و فئات مختلفة نتيجة نفع نابع من التطورات في الحياة الإجتماعية و الاقتصادية و السياسية. إن تاريخ الثقافة المركبة سجل لرد فعلنا للظروف المتغيرة للحياة في صور أفكار و شعور مشتركة. و الثقافة المركبة عملية متواصلة غير منتهية و إنها تجربة، و ليست صورة نموذجية. و أنها عادة، و ليست طريقة خاصة في الوقوف أو الجلوس. و أنها ليست عقيدة دينية جوهرية و إنما هي تصرف.

تشير الثقافة المركبة في المفهوم الهندي إلى أسلوب إنتقائي بصفة دائمة. أنها تمثل خلطة نابضة بالحياة من خيوط ثقافية متعددة تستوعب الأحسن من كل واحد منها. فحسب فيفيكانند رام موهان راي بأنه أول شخص نفخ روحا جديدة في الهند. و إنه إستطاع أن يكسب هذه المكانة بفضل إمتزاج ثلاثة مؤثرات ممتازة في شخصيته ، الحكم الهندية و الإسلام و الفكرة الأوروبية العقلية. و إلى هذا النوع الذي ظهر خلال عصر النهضة الهندية بإستيعاب الخيوط الثقافية المتنوعة ينتمي بعض قمم عقول البلاد من أمثال غاندي و طاغور، و جواهر لال نهرو، و سي راجا جوبال تشاري و مولانا أبو الكلام آزاد و السيدة سروجني نائيدو.

و يشير العالم السياسي الهندي الشهير البروفسور رشيد الدين خان إلى أن الثقافة الهندية لو درست جيدا، سوف تظهر أنها تتميز بثلاثة إرتباطات متساوية بوضوح : الإستمرارية،

و الاستيعاب، و الجمع بين العناصر المختلفة (١) و هي تجربة تركيبية للمجتمع الهندي.

و قد أبدت الراحلة السيدة إنديرا غاندي ملاحظتها بطريقة وجيزة قالت:

"من عادة الناس التفكير بأن التنوع مصدر لتخفيف الإنتماء إلى غرض التماسك تحقيقا للوحدة و القوة. و لكننا نحن في الهند وجدنا أن التنوع مصدر للقوة. و إن إستمرارية الحضارة الهندية لمدة ثلاثين قرنا مدينة لتنوعها و مقدرتها في إمتصاص عناصر جديدة و الالتقاط من الثقافات".

و من ناحية غناء الثقافة، تعتبر الفترة التي تتراوح بين القرن الثاني عشر و السادس عشر إحدى الفترات الأكثر خطورة عندما إجتمعت ثلاث ثقافات ممتازة و هي العربية و الإيرانية و الهندية نتيجة لتغلبها على بعض الطبيعية و التاريخية و ولدت ملتقى حول في نهاية المطاف الانهار الجبارة للثقافة المركبة إلى تيار رائع لحياة قومية (٢).

إنني لا أقصد هنا مسح تاريخ ثقافة الهند. فقد ساهم في ذلك أمثال جوسوامي و الدكتور رادها كريشنان مساهمة جليلة. و ليس علينا إلا أن نرجع إلى أعمالهم للحصول على المعلومات المتعلقة بالموضوع. و لكن أريد أن أؤكد بصورة خاصة على أن الثقافة التركيبة للهند مزيج بارع لتيارات متعددة الأنواع لتراثنا العرقي و الإجتماعي. و الفلسفي و الطبيعي. و إن تأثيرات متعددة إمتزجت بعضها مع بعض لتخلق وحدة كاملة مترابطة. و نحن نجد في تجربة الثقافة الهندية المركبة نوراً ساطعاً للبصيرة الهندية و فلسفة جيتا و الفلسفة الصوفية و نشأة اللغة الأردوية التي تمثل كلغة مزيجة من الثقافات (٣) و العلوم و التكنولوجيا الغربية و الليبرالية و القيم التي تبحث عن تجربتنا خلال حركة الإستقلال و كذلك فإن الجماليات و المقاييس

و التاج محل و الطيال و الكاكتي رموز بليغة لهذه الثقافة المركبة.

و قد شغلت رجال الدين والمتصوفين الهندوس و الصوفية بالتفكير وحدة الله و الإنسان و نشروا رسالة البشرية التي سمت فوق الطبقة و الطائفة. فقد إستوعب حملة مشعل حركة الإخلاص والتكاملي، و هم الشيخ معين الدين الچشتي، و فريد، و نظام الدين أولياء، و كبير، و جيوتانك، و دادو، و توكارام، و جيتنيا، و تلسي داس و ميرا أطيب العناصر من كل الأديان. و كانت لهم علاقة مباشرة مع الجماهير فاستلهموا اللغة الرومانسية منها. و حاول كبير و نانك إصلاح التقارب بين المسلمين و الهندوس. في الواقع لم يكن تنظيم ذلك لشعائر المجتمع مختلفا من أنظمة الصوفياء في تكاياهم. و كانت الحركة الصوفية ملائمة للإنصهار في بوتقة الروح الهندوسية و رموزها الثقافية. فكان خسرو يدعو نفسه هندوستانيا و كان فخوراً على ذلك.

و يكتب البروفسور محمد مجيب أنه بفضل خسرو أصبح التكلم غنيا و عاليا و راقيا فهلة. و أنه اعتبر عدة قرون بتلاً للثقافة الهندية الإسلامية. و إن حركة البهاكتي التي نشطت في جنوب الهند قد نشرت نفس الرسالة للتسامح و الإختلاط.

كان الإمبراطور المغولي "أكبر" السياسي الليبرالي الفتاه يدرك أخطار النزاع الديني فحاول تنمية التضامن القومي بالدعوة إلى مبادئه المختارة الجامعة و عالم النزعات الطائفية الكبرى. و كان يعتقد إعتقادا جازما في أخوة الإنسان. فقد اعتمد مبدأ السلام مع الجميع و أجرى مناقشات دينية مع العلماء المسلمين كما رحب برجال الدين من الديانة اليهودية و النصرانية و العلماء الهندوس، و كذلك الكهنة البرتغاليين، و قام بمراجعة أديان مختلفة بما دفعه إلى بلورة دينه الجديد الذي سماه "الدين الإلهي" و لكن لا يوجد في الدين الإلهي كتاب مقدس و كذلك ليس له كاهن و لا طريقة خاصة للعبادة. فكان تعليمه الأساسي تعميم العلاقة بين الله و البشر.

يرى محمد إقبال أنه لو أثرت تعاليم "كبير" و "الدين الإلهي" للإمبراطور "أكبر" في الجماهير لتشكلت أمة هندية متحدة. ففي خطابه المعروف في الإجتماع السنوي للرابطة الإسلامية لعموم الهند في إله آباد في ٢٩ ديسمبر عام ١٩٣٠ دعا محمد إقبال إلى إنشاء منطقة تتمتع بالحكم الذاتي في البنجاب و الأقاليم الشمالية الغربية الواقعة على الحدود حيث يقطنها المسلمون في الأغلبية. قال محمد إقبال:

> *يقول "رينان" (RENAN): "إن الإنسان ليس عبداً لعنصره و لا لديانته و لا لمجرى الأنهار و لا لإتجاه سلسلة الجبال. و إنما الجزء الأكبر من البشر و هو عبارة عن سلامة العقل و حرارة القلب يخلق وعياً أخلاقياً، و هذا الوعي الأخلاقي هو الذي نسميه "الأمة". و مثل هذا التشكيل ممكن جداً رغم أنه يتطلب عملية طويلة شاقة لإعادة صياغة الإنسان و تزويده بجهاز عاطفي جديد. و لو صار هذا التشكيل الكائن قد أصبح حقيقة واقعة في الهند لو انتشرت تعاليم كبير و العقيدة الإلهية "لأكبر" على فكر الجماهير في هذه البلاد. على أي حال، تشهد التجارب أن الوحدات الطائفية العديدة و الوحدات الدينية المختلفة في الهند لم تبد أي ميل لتسوية ميزاتها المنفردة في كلّ أكبر. فكل مجموعة حريصة على كيانها الجماعي. و إن تشكيل نوع من الوعي الأخلاقي الذي يمثل جوهر الأمة عند رينان يتطلب ثمناً ليس شعب الهند مستعداً لدفعه. على هذا ينبغي أن تتجد وحدة الأمة الهندية لا في الأشياء المتعددة و إنما في الإنسجام المتبادل و تعاون الكثرة الكثيرة من الناس."*

قام أكبر بإزالة العوائق مثل "الجزية" و ضريبة زيارة الأماكن المقدسة و إتخذ مبادرة لعقد الزواج بين الهندوس و المسلمين. إن المباني الرئيسية في عهد أكبر - الديوان العام و الديوان الخاص و المسجد الجامع و قصر الشوري و الباب العالي - كلها تحمل شهادة على إندماج

فني للتصوير الهندي الفارسي) و نقل الكتب الهندوسية المقدسة مثل الرامايانا و المهابهاراتة و السنغاسن بتيسة و اليوكواتة بوراتا التي ترجمت إلى الفارسية في عهده على منتقى ذا مغزى للتعريف من الثقافات. إنه بنى معبداً في كشمير و نقش على جدرانه الكلمات التالية تعبيرا للمتعصبين لديانتهم.

> "إن من يريد أن يعمر المعبد بدافع من النفاق، عليه أن يعمر أولا مكان عبادته. فلو كنا نضيع ما يمليه علينا الضمير، يجب علينا أن نستعمل المصابيح مع كل الناس، و لكن لو كنا ننظر إلى المظاهر الخارجية فنجد كل شيء جديراً بالتدمير".

إن روح التسامح التي تتجلى في هذا النص هي أصداء لرسومات أشوكا الشهيرة عن التسامح الديني على الصخرات الإثنتي عشرة.

كما إنتهج جهانكير سياسة و البد الجامعة و الأسلوب الهندي الفارسي في رسم اللوحات خلال عهده و استمر هذا التقليد خلال حكم شاهجهان. فقد حاول إبنه الأكبر دارا شكوه تقريب أحسن تقاليد الثقافة الهندية. فكتابه "مجمع البحرين" مجموعة للمراسلات الفكرية بين علماء الكون الهندوس و المتصوفين و معتقداتهم و ممارساتهم. فكل هذه المنجزات في ميدان الثقافة خلال عهد المغول قد أصبحت تراثا مشتركاً لثقافتنا العلمانية المركبة و حياتنا القومية.

إن الخطر الكامن في استثناء التعلق المتعصب حسب رؤية أكبر أصبح واضحا عندما تعرض دارا شكوه للتعقيب. و لكن رغم هذه العوائق في العهد المغولي فقد كان هنالك امتزاج للتصورات الهندوسية و الإسلامية بما تسفر عن إزدهار الفنون الجميلة، و الثقافة و الفلسفة. و نتيجة لهذا الإمتزاج الثقافي قامت حركة الإصلاح الإجتماعي بما كان له أثر ملموس في الحياة الهندية.

هنالك بعض العوامل التي تعرقل نمو الروح القومية في الهند

و منها أن المواطنين يتطلعون إلى بعض تنوع الإهتمامات، الأمر الذي يذيب التوترات الموضوعية و الفتور الباطل. إن الإهتمامات محاولة خاصة و عمومية جماعية يحققها الناس لإنعاش الدين بإثارة العواطف و إشباعه أساليب فكرية تمتد جذورها إلى التقاليد الدينية القديمة. فقد كان للإهتمامات ظلال كالأحلام القومي دون إنعكاس محدود و لكن في منظور عريض تلازمت إتجاهات إهتمامية بفعل المصالح الفوضية و هي التي تشجع ضيق الفكر و تنال من روح الوحدة القومية. فقد عبر نهرو عن الشعور التطريبي للإهتمامية في رسالته إلى الدكتور سيد محمود. (١)

> "لا يمكن لبلد أو شعب و هو عبيد للتعصب و العقلية الطائفية أن يتقدم. و مع بصيرتنا أن بلادنا و شعبنا أصبح متعصبا و ضيق الفكر للغاية. إن صفاء القلب شيء جيد ولكن الذي نحتاج إليه ليس إنجذابا عاطفيا للصفاء، و إنما هو التسامح المعقول الرزين. الديانة بشكلها الممارس في الهند قد صار محجوزا بالنسبة لنا و إنه لم تكسر ظهورنا فقط و إنما أوقفت التطور و أفسدت كل إصالة الفكر والذهن تقريبا. كمثل السندباد البحري علينا أن نتخلص من هذا الثقل الفظيع قبل أن نتوق إلى التنفس جيدا أو نعمل شيئا مفيدا."

الأمـــة :

تحتاج كلمة "الأمة" إلى الشرح في مجال دراستنا للتكامل و الوحدة القومية. فإن القومية موقف ذهني و شعور جماعي ذاتي إنها حالة ذهنية و نزعة أو عمل شعوري و كما يقول هانس كوهن فإنها تتعلق بمجموعة من الأفراد يشعرون بأنهم واحد. وأهم مكون في القومية أو الأمة هو العاطفة للوحدة السيكولوجية التي تربط الناس معا. ففي الأونة الأخيرة أكد المؤرخون على الطابع السيكولوجي للقومية. إلا أنه لابد من الإعتراف بأن هناك عوامل موضوعية تغذي روح القومية مثل

اللغة و الأرض و التراث المشترك من الماضي مع ذكرياتها و ديانتها و معتقداتها المشتركة و الجنس المشترك و الكيان السياسي و التقاليد و ما إلى ذلك.

و يعرّف جون إستوارت ميل (John Stuart Mill) الحكومة الممثلة في مقالته القيمة بأن: (٣)

"من الممكن القول بأن جزءاً من البشر يشكل قومية لو كانوا متحدين فيما بينهم بعواطف مشتركة لا توجد بينهم و بين أفراد آخرين لتجعلهم يتعاونون بعضهم بعضاً برغبة أكثر مقارنة مع الناس الآخرين على أن يعيشوا في ظل حكومـــة واحدة و بأن تكون هذه الحكومة مكونة منهم جميعاً أو من بعضهم بصفة خاصة. و يمكن أن يتولد هذا الشعور عن القوميـــة من أسباب عديدة. فأحياناً هو من تأثير الهوية أو الجنس و العنصر. و تساهم في ذلك المشاركة في اللغــة و المشاركة في الدين بطريقة أكبر. و الحدود الجغرافية هي أيضاً من أسبابها. و لكن الأقوى من الجميع هو تماثل التقلبات السياسيــة و الإنتماء إلى تاريخ قومــي و ما يترتب عليه من شعـــور بالإعتزاز و الذلة و الفرح و الأسف المشترك المرتبط بنفس الحوادث في الماضي."

إستعملت كلمة " الأمة" أصلاً في القرن الثالث عشر بمعنى مجموعة عنصرية و لا بمعنى تجمع منظم سياسياً و يوجد هناك بعض التداخل في المعنيين الذي ظل مستمراً. غير أنه منذ القرن السابع عشر و بعد ذلك اكتسبت كلمة "أمة" معنى الشعب بأسره في بلد. و ظهرت كلمة "القومية" في القرن الثامن عشر و التداخل بين تجمع عنصري و حركة سياسية دام في هذا المفهوم أيضاً.

إن مفهوم كلمة "الأمة" معقد و نحن لا نستطيع أن نفهمه إلا بالأخذ في الإعتبار بأنه تطور على مدى فترات مختلفة من التاريخ في مراحل متميزة و نحن نلاحظ في هذا المفهوم تغيرات هامة لا تتكلل

من جهة أو بلد إلى الآخر.

كانت المرحلة الأولى لبروز الأمم التاريخية في بروز القوميات فقد برز شعور القومية و تطور في منطقة معينة من العالم عندما خلق نمو و إمتداد القوى المادية أوضاعا لتفاعل مستمر بين مجموعات الشعب الساكنة في مناطق متجاورة و جعل حياتها معتمدة بعضها على بعض. و الطبقات الجديدة الناتجة من نمو التجارة و الصناعة و المستوى المتزايد للرفاهية في فئة كبيرة من السكان عملت دائما على إضعاف ولاءات طبيعية ضيقة للناس مبنية على الطبقة و القبيلة أو الديانة و وحدت المفاهيم المذهبية و مفاهيم التحاملي. و باندماج لهجات لغوية مختلفة في لغة واحدة مشتركة. و من ثم بتراث ثقافي مشترك إنحدر من التاريخ و إتخذ تجربة مشتركة للمزيد من الحرية و المعرفة و الرفاهية الأكبر حدث التضامن متزايد بين جماهير الشعب بأسره في المنطقة و بحيث اكتسبوا هوية متجانسة و كان ذلك بداية للشعور بالقومية.

في الواقع كانت هذه الظاهرة ذات عنصر تقدمي تمثل في مساعدة أهالي المنطقة ليرتفعوا فوق ولاءاتهم الضيقة للطبقة و الديانة و الدين. و مع تجربة مشتركة على مدى أجيال في هذه المرحلة من الإنطلاق السريع نحو الحرية و المعرفة، يتطور الشعور بالقومية و يفرض الناس شعورا عميقا بالإعتزاز بهويتهم و الإرتباط بأرضهم و ثقافتهم. و عندما تصبح هذه القومية كيانا سياسيا مستقلا و تطور جهازا إداريا و سياسيا خاصة بها أو على الأقل تكون حريصة على تحقيق مكانة كيان سياسي مستقل فحينئذ تتحول إلى أمة. و لكن التاريخ لا يعطي لكل قومية فرصة لتتحول إلى أمة. فبعض القوميات القوية في مرحلة تطورها تلتهم و تستوعب الناس من قوميات أخرى و تضع عراقيل شديدة في سبيل نموها وتطورها. و في بعض الأحيان تستعبد قوة إستعمارية من منطقة نائية قوميات المناطق الأخرى و تجبرها على المشاركة في الإستعباد الأسري و تولد فيها تطلعا مشتركا للتحرر

من الحكم الإستعماري. و يؤدي شعور الوحدة الناشئة هنا إلى بروز روح القومية.

لقد حدث في التاريخ الحديث أن بإنقسام بولندا اكتسبت مشكلة القومية طابعا مستعصي الحل عندما تعرضت دولة كبرى للتقسيم من جراء تصرفات غريبة بكامل الاستخفاف بمشاعر الجماهير. و طبقا لما ذكره اللورد أكتون (Lord Acton) حوّل الإنقسام حقا كامنا إلى تطلع و عاطفة إلى دعوى سياسية، و انتعشت نظرية القومية إلى حد أبعد بسبب رد فعل ضد نابليون الذي وجه جيوشه إلى روسيا و إيطاليا و ألمانيا. و إسبانيا. و بعد مؤتمر فيينا نشأ نزاع بين الإستبدادية في جانب و القومية في جانب آخر. و ساد رأي عام بأن الدولة و الأمة يجب أن تتصاحبا معا و يكتب أكتون (Acton) أن نظرية القومية مرتبطة بنظرية الديمقراطية لسيادة الإرادة العامة. فالوحدة ضرورية من أجل إرادة جماعية و الإستقلال مطلوب لتأكيدها.

و تقدم نشأة القومية في أمريكا مثالا جيدا لانضمام روح قومية فقد تحقق الحرب الأمريكية من أجل الإستقلال من إقامة حكومة مستقلة ذات سيادة في المستعمرات الثلاث عشرة البريطانية في القارة الأمريكية الشمالية. و لم يكن بين سكان في هذه الأقاليم تجانس حقيقي و لا لغة مشتركة و لا ديانة مشتركة و لا تقاليد تاريخية و لا بنية سياسية أو مؤسسية واحدة حتى لم تكن لها حدود محددة جيدا. فكانت لغتهم مستوردة من انجلترا. و نتيجة لإنفصال المستعمرات من أوروبا و ظهور رد فعل على ظروف جديدة و تطور مؤسساتها ذات الحكم الذاتي و الطابع التمثيلي نشأ طابع أمريكي متميز حتى نهاية القرن السابع عشر. و لما حاول البريطانيون قمع شعوب المستعمرات المتحمسة بروح القومية، فثارت تلك الشعوب في كفاح عنيف. و كان من الطبيعي أن هذا الكفاح توّج بالحرب الأمريكية من أجل الاستقلال.

و في إنجلترا إنفجرت الروح القومية خلال عهد اليزابيث. فبعد

الإنهزام لسفنها الشهيرة جعل إنجلترا تصل إلى عظمتها. ففي سلسلة الكتب المعروفة (Faerie Queene) لصاحبها إسبنسر (Spenser) التي صدرت في تلك الفترة قد جرى تمجيد اليزابيث إبانها بعصرها. و خاطبت اليزابيث جنودها في تلبوري بهذه الكلمات الشهيرة "شعبي الحبيب".

"لقد تصرفت مع نفسي دائما من منطلق ثقتي بأنني بعناية الله، قد وضعت طاقتي الأعلى و سلامتي في قلوب و عواطف المخلصين و مشاعرهم الودية، لذلك ها أنا حضرت بينكم مصممة كما ترون في وسط المعركة و حرارتها لكي أحيا أو أموت بينكم جميعا، و لأضحي من أجل إلهي و مملكتي و شعبي، بكرامتي و دمائي حتى في التراب. أنني أعلم أن لي جسما ضعيفا لامرأة ضعيفة و لكن لي قلبا و بطنا لملكة، بل ملكة إنجلترا أيضا.

أنا بنفسي سأحمل السلاح، أنا بنفسي أكون جنرالكم و قاضيكم و مكافئة لكل مزية فيكم جميعاً في الميدان و قد سبق لي أن علمت بشجاعتكم التي صرتم بها مستحقين للجوائز و التيجان.

بهذه الكلمات تحدثت اليزابيث كل شعب في إنجلترا التي كانت تمور بالنهضة القومية

و هنا نأتي إلى نص الكلمات العاطفية و التحذيرية التي أدلت بها السيدة إنديرا غاندي قبل يوم واحد من اغتيالها.

> "حتى و لو مت في سبيل خدمة الشعب، أكون فخورة على ذلك و إنني على يقين بأن كل قطرة من دمي، سوف تساهم في نهضة هذا الشعب و تجعله قويا و ديناميكيا."

إن نشأة القومية في الهند لها بعض الصفات الفريدة التي لا ينبغي أن نغفل عن الاعتبار. فالشعب ذو قوميات عديدة منقسم على الأسس الطائفية و الدينية و اللغوية في بلد واسع الأرجاء مع أنواع كثيرة من الثقافات والحضارات تعوقها وسائل غير كافية من النقل و الاتصالات و تعيش حياة منعزلة، وقف صفاً واحداً في النضال من أجل حرية

الهند. والمؤتمر القومي الهندي الذي تأسس عام ١٨٨٥م بهذا الإسم الذي يتضمن كلمة "القومي" أصبح ذريعة لهذه التطلعات القومية لسكان غير المتجانسين. و إن الناس الساكنين في أنحاء البلاد المنتمين عائلات مختلفة و المتكلمين بلغات متنوعـــة و اللابسين ملابس مختلفـة و المعتنقين أيديولوجيات و ديانات شتى قد إجتمعوا في المدن الواقعة في أماكن مختلفة من البلاد تحت المؤتمر و الكفاح من أجل برنامجه و على توالي الأيام لتطور إمكانيات أكثر فأكثر في شخصيته المركبة.

قد أوضحت أبحاث تاريخية في الآونة الأخيرة أن المؤتمر كان هنا تتويجا لمحاولات بذلت لجمع الناس من أجزاء مختلفة من البلاد لإعداد برنامج سياسي لتأكيد حقوقهم و هكذا كانت القومية الهندية إنتاج التفاعل بين قوى موضوعية و غير موضوعية و لعوامل تطورت تدريجيا في عملية تاريخية خلال فترة كفاحنا من أجل الإستقلال. فخلال الحكم البريطاني كان الشعب الهندي قد تجمع فعلا تحت دولة مركزية. و كانت لها شبكة نامية للإتصالات بطريقة تدريجية. و خلقت التجربة المشتركة للإستعباد تحت أجهزة الدولة، و غياب حقوقهم السياسية و الإجتماعية تعارض من قبل سلطة أجنبية لمصلحتها هي. فقد أدى ذلك، بعد فترة، إلى إيقاظ روحهم القومية. و بدأ الشعب كافة في تلك الفترة ليس كهندوس أو مسلمين أو مسيحيين أو سيخ أو من فئات أخرى بل بصفة مواطنين هنود. فهم ناضلوا إلى إستعمال مصنوعات يدوية و تكلموا في لغات محلية و لبسوا ملابس مشتركة. و جمعوا إلى داخل صفوف كفاحهم الناس من الطبقات العليا والسفلى و الأغنياء و الفقراء و الدكاترة و المحامين و المدرسين و العمال والفلاحين. إن حادثة "جليان والا باغ" خير شاهد و وصف حي لشيوع الوضوح لروحهم الثقافية و المتحمسة للقومية التي برزت خلال كفاحنا من أجل الإستقلال. و كذلك حركة الخلافة أيضا مثال آخر للتآخي بين الهندوس و المسلمين و السيخ و المسيحيين. و رغم تحدي القوى الطائفية، حافظ الكفاح القومي على مستواه المعين إلى أن برزت عناصر جديدة

و جعلتها "موعدها مع القدر" عند منتصف الليلة في الخامس عشر من أغسطس ١٩٤٧م.

الاندماج أو التجانس الثقافي يمكن أن يخدم كأساس متين للتكامل القومي- و لكن الاندماج الثقافي أو الشعور القومي المشترك الذي هو نتيجة للثقافة و التجربة المشتركة، عملية بطيئة. فالخبراء المعنيين درسوا نمو القومية فأشاروا إلى أن عاملا كامنا حقيقيا لتنشيط عملية التكامل القومي هو حماية مصالح الشعب و هذه العملية تنمي ولاءهم للبلاد. فالناس يبدون ولاءهم لمؤسسات تحميهم. و الولاء السياسي قد أعتبر طوال التاريخ بأنه شيء يعطى بطريقة متبادلة مقابل حماية المصالح و قد تم تجريب هذا التفسير إمبراطورية. لذا فإننا لايمكننا أن نعزز الشعور القومي ما لم نخلق ظروفاً ملائمة لنموها.

يقول كارل ديوتش (Karl Deutsch) الخبير المعروف في دراسته للقوميات بأنه هو و شركاؤه قد وجدوا حين دراستهم لقضايا الإندماج الناجح لفئات منتشرة في شعب واحد، أنه من الضروري لكل إقليم أو فئة من السكان المشتركين الحصول على منافع أو فرص قيمة (٢) من أجل التكامل القومي. يعتبر عامل المصلحة المشتركة هذه و خاصة الرفاهية الإقتصادية للناس، على جانب كبير من الأهمية. فهناك علاقة متبادلة وثيقة بين المصلحة المشتركة و الروح الديمقراطية.

و هناك عوامل غير سلبية أخرى تولد شعوراً قومياً. و لكن لو تحمي الدولة مصالح مجموعات غير متكاملة ثقافيا بين سكانها فحينئذ فقط أنها سوف تتمكن من التمتع بالولاء القومي لمثل هذه المجموعات و جذبها إلى التيار الرئيسي لتلعب دورها البناء في إعادة بناء المجتمع.

في التاريخ قد اعتمدت طريقتان من أجل إحلال الوحدة القومية في بلد متعدد يطوي التطور و التجزئة. إحداهما طريقة بسمارك (Bismarck) الذي استخدم السيف بحنكة البارعة في إدارة

الحكم لإقامة ملكية عسكرية قوية في بروسيا. و الأخرى طريقة كافور (Cavour) الذي وحد إيطاليا بصورة عامة، بحركة شعبية مبنية على سلسلة من إستفتاءات ثم عززها و حافظ عليها غريبالدي (Garibaldi) و مازيني (Mazzini) و أوضحت فترة ما بعد بسمارك بأن بسمارك قام بشيء خاطئ: تطورت ألمانيا بسببه إلى أن تقطع قطعا بالهتلرية. و لحسن الحظ لم تتخذ الهند طريقة بسمارك و إنما إختارت نظاما برلمانيا للحكم مبنيا على تصويت البالغين. فالتحدي أمامنا اليوم هو مواصلة عملية توحيد البلاد بأسلوب ديمقراطي.

الدستور:

يعتبر دستورنا رمزا حيا لتكاملنا و وحدتنا القومية. فالمواطنية القومية و القضاء المستقل، و الحقوق الأساسية و المبادئ الإرشادية كلها تعزز الوحدة القومية وتحميها. و كذلك فإن جهاز التخطيط على المستوى المركزي يعزز عملية التنمية من خلال التعاون و الانسجام في أعمال الولايات المختلفة. كما توفر الخدمات المركزية حلقة تكاملية حيوية. و يتضمن الدستور المثل العليا للعلمانية و الحرية و المساواة ١٤، ١٥، ١٦ التي تمثل أساساً وطيداً لتكاملنا القومي. فتحرم المادتان التمييز على أساس الطبقة و الدين و النسل و الجنس أو أماكن الولادة. و تؤكد المادة ١٦ بأنه لا يكون هناك أي تمييز في التعيين في الوظائف الحكومية على أي من الأسس المذكورة. و تكفل المادتان ٢٥، ٢٦ الحقوق في إعتناق ديانة و ممارستها و نشرها، و الحرية لتنظيم أمور دينية.

و توضح المواد المذكورة أعلاه أن الدستور يشجع التسامح الديني ويحرم المواقف التمييزية الأمر الذي من شأنه أن يعمل كضمانات كافية في ملأ المناصب ذات المسئوليات الحكومية إعتمادا على مبادئ الإستحقاق. فإن دستورنا ميثاق للعلمانية، و الحرية و الوحدة القومية. و أنه من المؤسف جدا بأن هذه المشاعر النبيلة المتجسدة في الدستور

و الذي كان من المفروض أن توفر دافعا للتكامل في الحياة القومية، ليست معروفة لدى أغلبية سكان البلاد. لذلك من المهم جدا أن تخضع و تشجع مبادئ دستورنا في مدارسنا و جامعاتنا على الأقل للجيل الناشئ حتى يتمكنوا من تبني وجهة نظر علمانية، و قومية و صحية و إيجابية في معاملاتهم و أن يكونوا مواطنين جديرين بهذه الأمة العظيمة.

العلمانية:

من أجل تنمية التكامل الوطني إنه من الضروري أن تغرس روح العلمانية في الناس. فكلمة العلمانية مشتقة من كلمة لاتينية معناها الجيل أو العصر و يتعلق بشئون الدنيا. فمعناها دنيوي، و هو ليس مقدسا و لا رهبانيا. و لكنها لاتعني أيديولوجية مضادة للدين. إن مفهوم العلمانية الذي يعني مفهوما ضد الدين كما هو سائد في الغرب لا يمكن أن ينطبق على الهند الذي هي مجتمع متعدد الأديان. ففي الهند يمكن أن يكون رجل متدينا بقدر ما هو يريد و لكن دينه يكون همه هو فقط. و الأهم في هذا الصدد هو أنه في نظام علماني لا صلة للدولة بالدين.

و هكذا يمكن تفسير العلمانية بمعنى التسامح الديني على نمط المنظورية التي عمل من أجلها الامبراطور أكبر المغولي. فكان من المفروض أن تعطي هذه النظرية شعوراً من الأمن و الكرامة لأتباع كل المعتقدات. لأنها تتجسد في الروح التي قال عنها الشاعر محمد إقبال:

مذهب نهيں سكهاتا آپس ميں بير ركهنا

هندي هيں هم وطن هے هندوستاں همارا

(الدين لا يعلمنا العداوة فيما بيننا نحن هنود و وطننا هي الهند)

و لكن العلمانية لاتعني ضعف الطائفية أو تشجيع أو رعاية الدولة لطوائف دينية مختلفة.

قد شكّلت التقاليد الهندوسية القديمة على التسامح الديني و الإسلام في شكله الديمقراطي وقف إلى جانب السماحة في أفق الفكر

و الأخوة بين البشر. و المسيحية تشجب الإدمان و كذلك أبدى غيروناناك ملاحظته السرية أثر بلوغه إلى المعرفة المطلقة: "ليس هناك هندوسي و لا مسلم" إنه بتجربته الشخصية لم ير تمييزاً بين المرأة و الرجل. على هذا فإن جوهر كل الأديان الكبرى في الهند يعارض العصبية الطائفية و المذهبية التي تضعف وحدة القوميــة.
و لا تتنازع العلمانية مع هذا الجوهر الصحيح للدين. الدين أمر يخص الفرد و ينبغي ألا تنتهك الدولة و المجتمع حرمته. إننا ورثنا تقاليد التعايش السلمي و التسامح الديني. كما قالت الراحلة السيدة إنديرا غاندي:

> "العلمانية و الديمقراطية دعامتــــان توأمــــان لدولتنــــا و مجتمعنا. لمدة زمن طويل في القدم تحتل أهمية كبرى من شعبنا فكرة العلمانيـــة و التسامح الديني. و السلام و الإنسانية، و من المهم أن يشعر الناس بإساءة بالغــــة و إضطراب عقلي عند إنحراف بسبب هذا و هناك و لدى أشياء صغيرة في المجتمع مما يثير أو يستغل عواطف طائفية أو يغذي التعاظم و التوتر و العنف."

على أي حال، هناك تطورات مزعجة مثل الإحياء و التمسك بالأصولية و الطائفية. فعلينا أن نقاوم كل هذه النزعات المقسمة بتعزيز الوعي العام و تعليم الجماهير و غرس التسامح الديني فيهم و الوعي لتراثنا القومي المشترك و المثل العليا و القيم المشتركة. و علينا أن نتأكد أيضا من أن يشعر أتباع كل المعتقدات الدينيـــة بالأمن و الحرية في إحتفال و ممارسة شعائر أديانهم. إلا أن المهمة الرئيسية المتعلقة بتنمية روح العلمانيــة الصحيحـــة لن تتحقق لو تركناها للدولة فقط. فلا نكتفي بأن تكون الدولة علمانية بل يجب أن تكون الطبقة العامة من الشعب أيضاً مفعمة بنفس الروح لأنه يكون عبثاً عديم الجدوى لو كانت الدولة علمانية و الناس الذين يعيشون في البلاد يسلكون مسلكاً مغايراً للعلمانية.

هنالك شكوك كبيرة في بعض الدوائر فيما هل تكون طريقة رام و رحيم (التوافق بين جوهر الدين الهندوسي و الإسلامي) فعالا في كبح الطائفية حيث أن هذه الطريقة تتطلب ثقافة أساسية عند فئات مختلفة. الأمر الذي من سوء الحظ لايتوفر لدينا. إن مثل هذه النظرية مبنية على الإعتقاد بأن المشكلة الطائفية هي مشكلة التنمية الإقتصادية غير المتساوية بين الفئات. فجوهر المشكلة هو الإقتصاد. على هذا فإن معالجة رام و رحيم مشابهة لعمل الفنتوينا (الفكر المسيحي) بما ثبتت فشل ورائحة طيبة.

و من أجل إستلاق عامة الناس من مستنقع الطائفية، لابد من نشر أفكار مستنيرة. على أن مثل هذا بوحده لا يكفي طالما يعيش الناس في فقر مدقع و العوز الشديد. فإن الناس الفقراء يتعرضون سريعاً للتأثيرات الطائفية. و لقد لوحظ كثيراً أن الناس المتخلفين إقتصاديا توجد فيهم نزعة للجنوح إلى خرافات و تصرفات غير منطقية لكي يتخلصوا من وطأتهم و يجدوا مخرجا سهلا منها. و كذلك يميلون في مثل هذه الأوضاع إلى الإيمان بالقسمة، والقدر الذي هو علامة للقصور الذاتي. و لكونهم سذجا بطبيعتهم ينجرون بسهولة إلى شعارات خادعة أخاذة و يفرحون في طلب راحة التخلص من الصدمة النفسية عند إستلام المواقف الطائفية. ففي مجتمع يوجد فيه أديان متعددة و حيث تعاني فئات كبيرة منها الأقليات دينية من حرمان إقتصادي تصبح مسألة إزالة الفقر من أجل تحسين صحة المجتمع أمرا في غاية الخطورة. فالأهم هو التأكد من أن تجد الأقليات حصتها المناسبة من الفوائد الإقتصادية.

التكامل القومي :

علينا أن نتذكر أن التكامل القومي عملية مستمرة و ليس شيئا يمكن تحقيقه فوراً ثم أنه ليس نهاية بذاته و إنما هو برنامج عمل لغرض بناء أمة قوية و متحدة بطريقة منسجمة. و لما نتذكر ذلك نفهم بأن

التكامل الوطني لايعني أبداً و بأي حال من الأحوال، إندماجا كاملاً لفئات و مجموعات مختلفة في كل وجداني، هكذا أنه لايعني إخضاع الأقليات أو فئات ضعيفة للإذعان و الخضوع. و في جانب آخر يجب تسوية فجوة الخلافات لا عن طريق إمتصاصهم و إنما بخلق ظروف التفاهم و الود، و الحرية و التسامح لكي يشتركوا في تيار الحياة العامة إشتراكا تاما لا يجوز أن يشعروا بأن إنفراديتهم و طابعهم المميز تتعرض لأي خطر و فكان نهرو على بصيرة من النواحي الدقيقة لهذه المشكلة المعقدة حينما قال:

"نحن شعب واحد بالطبع و لكن المحاولة لإخضاع الثقافة بطريقة واحدة يكون حتفها الفشل و إنها سوف تضع نهاية لتنوع الهند و تفاقم تصعيد الروح الطائفية و المصادمة في حياة شعبنا. و أمامنا أمثلة لبلدان مختلفة مثل السويسرا، و كندا و بلجيكا حيث تحافظ كل مجموعة على إستقلالها الذاتي الثقافي و لكن مع ذلك إنها بمنزلة جزء لازم للحياة العامة"

لقد برز من بوتقة التاريخ شيء نادر في الهند. و هو أنه توجد في بلادنا أفكار عن الوطنية و ممارستها و التي لايمكن أن تنحصر في فئة و دين و لغة واحدة. فإنني أرى أن مثل هذه الأمة التي تتكون من مجموعة عرقية و لغوية واحدة فقط هي أقل درجة بدون ريب من أمة متكونة من ثقافة مركبة تتشارك فيها أديان و مجموعات لغوية مختلفة مع مصادر ثقافية متنوعة. و إن كل هذه حاكت نسيج الحياة المتميزة التي لاتوجد بسهولة في أي مكان في العالم. فلو إختفى هذا التنوع فإن ثقافتنا لاتضعف فقط بل قد يظهر خطر الإستبداد و الفاشية في بلادنا. و يوفر التركيب الإجتماعي للفئات المختلفة داخل الدولة الواحدة ضمانا لكبح هذه القوى المتطرفة.

و عندما تعتبر أمة شعبها غير الحرية حقها الذي لها فإنها تكتسب طابع الاستبداد. إنني أقدم حرية الفكر و التعبير و التحري

بالإشتراك لدى الناس في شئون الدولة كبحا لإتجاه الإستبداد. و توجد في دولة أمة مثل هذا الكبح اللازم على صلاحيات أجهزة الدولة.

الإقليمية

تنسجم فكرة الإقليمية في نظام فيدرالي مع وحدة الثقافة وسط التنوع و بصحة بلادنا. فكولاء الإقليم في نظام سياسي تنافسي صحيح. و تتفاعل القومية و الإقليمية بعضها مع بعض و ينسجم هذا التفاعل مع روح دستورنا. و هذا يعني تنسيقات متبادلة بين تطلعات الولاية و مطالب المركز. و المبدأ وراء الإقليمية هو خلق وحدات إدارية على أسس لغوية. و لكن الإقليمية الآن تعني قوى طاردة عن المركز مع نزعة ضد القومية، ثم تتشارك معها نزعة إقليميا و لغويا و انفصاليا. و توجد لتنمية نزعة إقليمية اربعة أسباب أساسية (الف) جعل التاريخ محليا (ب) تكامل الاراضي للولايات. (ج) إعادة تنظيم الولايات على أساس اللغة و الطبيعة المتفاوتة للتنمية الإقليمية.

و إحدى صفات الإقليمية المقلقة هي فكرة (ابن التراب) التي إكتسبت مكانة المسيطرة على ذهن الشعب في البلاد و تقطع جذور التكامل الوطني. و طبقا للتأثير العميق لهذه الفكرة إن الأفضلية تعطى أهمية لترشيحات محلية، على الأشخاص الذين ينتمون إلى خارج المنطقة الأمر الذي يعتبر انتهاكا صارخا لمبدأ الإستحقاق. و قد جاء في وثيقة لحكومة الهند صدرت مؤخرا تحت عنوان "تحدي التعليم - منظور للسياسة" إن الجامعات و الكليات بالجملة بدأت تخضع لنفوذ الطائفية و الإقليمية و الإعتبارات المحلية. [٨]

و هذا التطور مضر جدا لأنه يعرقل تبادلات فكرية و ثقافية بين فئات السكان المنتمين إلى مناطق مختلفة، الأمر الذي يعتبر ضروريا جدا لأي عمل ابتكاري. هناك عاملان لظهور نظرية (ابن التراب) هما التخلف في النمو، و مخاوف عامة في أذهان الشباب المتعلمين لفقد المتنافسين للوظائف بشأن التخلف عن المسيرة. فقد

لاتقسيمة الهندسية

كتب الخبير الشهير في علم النفس دونكان بي فوريستور أن بعض المجموعات العرقية تسير نحو الأمام بسرعة أكبر بالتنمية للآخرين بسبب التفاوت في التنمية [٩] فالتنمية غير المتكافئة بين المناطق في الأوضاع الاقتصادية تخلق نعرة متسعة للإقليمية الفرعية. فهناك نوع مستمر للعدالة الاجتماعية و المساواة الاقتصادية. فإن عشر في المئة من الناس من الطبقة العليا يملكون معظم الثروات و الموارد. و طبقا لما ذكره بنك الإحتياط الهندي تساوي ثروات واحد في المئة من الطبقة العليا في المناطق الريفية، ستين في المئة من الطبقات السفلى. و ثلاثة في المئة من الطبقات العليا يملك أكثر من ربع الأراضي. و يملك ستون في المئة من الطبقات السفلى أقل من عشر في المئة من الأراضي نفس الشيء يصدق على المناطق الحضرية أيضاً حيث توجد عدم المساواة في الثروة بصورة أكثر وضوحاً، و ذلك فضلا عن اللاتوازن الإقليمي الصارخ في التنمية. فما لم يتم الإسراع في عملية التنمية الإجتماعية - الإقتصادية الشاملة من أجل إزالة عدم التكافؤ و اللاتوازنات فإن التوترات الإجتماعية الناتجة عنها سوف تستمر مما يؤدي إلى إتجاهات متطرفة و يضعف تركيبة الأمة.

و من سوء الحظ تشهد الولايات المطلوبة الآن ولادات عنيفة و فوضوية و انفعالات مسببة للشغب و القتال و هي تعمل كقوى معاكسة لتكامل البلاد و تؤدي إلى تفشي العنف و تقدم دعماً و دعماً مضاداً للأقاليم و القبائل و الأراضي و المشروعات و حتى المدن المنتمية بلغة، و الآن نشأ تشكيك فيما إذا كان تشكيل الولايات المطلوبة خطوة في إتجاه صحيح حقا، فإن الخبراء الذين درسوا هذه المسألة يعتقدون بأن السبب الأساسي لمثل هذا النمو الإقليمي غير الصحي هو عدم التوازن بين الولايات و المركز و هم يعتقدون أن التوازن الإقليمي شرط مسبق للوحدة و تكامل البلاد. و يؤمنون إيمانا جازما بأنه يجب أن يكون من مهمة زعمائنا البيروقراطيين و المخططين تخفيف هذا اللاتوازن حيث أن المشكلة الأساسية هي الإقتصادية. و لكن لذا ما

إستمرت الروح الإقليمية و صارت جزءا لفكرة الهندي، فإنها حتما تلقى إتجاهات إنفصالية عندما تثور الرغبة من الإستياء.

الطائفية :

الطائفية قوة حاشدة أخرى في مجتمعنا فهي تسبب التوترات عن طريق أعمال سياسية، و إن النزعات الطائفية الآن ضعيفة. و كذلك لم يتم إزالة و محو الفوارق الطبقية تماما. فإن المسلمين لايزالون يتعرضون للتمييز في المجالات الإجتماعية و الإقتصادية حتى أن الأعمال الوحشية ضد الأفراد المنبوذين مستمرة. و قد أدت سياسة حجز الوظائف لأعضاء الطائفة المنبوذة و القبائل المتخلفة في التعليم و الوظائف الحكومية إلى تصعيد الإستياء. ففي ولاية غجرات بدأت المظاهرات ضد حجز الوظائف منذ عهد قريب نتيجة أحداث مفزعة و عنيفة. فمعنى ذلك تهميش الفئات المتخلفة نظاميا بتسهيلات و إمتيازات خاصة في التعليم و الوظائف. و كل ذلك سوف يؤدي إلى إضعاف الأمة. لذلك حان الوقت للتوصل إلى بعض الإجماع في المسألة التي طال النقاش فيها، أي في مسألة حجز المقاعد في المؤسسات التعليمية و الوظائف الحكومية. فتؤيد مدرسة فكرية بأنه ينبغي أن يكون التخلف الإقتصادي وحده أساسا للحجز و مثل هذه الإمتيازات. إلا أنني أرى شخصيا أن يستمر المنبوذون و القبائل المتخلفة في نيل تسهيلات خاصة في التعليم و الوظائف حتى تبلغ إلى مستوى معينة للتقدم حيث لا تؤدي المساواة في الفرص و المنافسة الحرة إلى إنكار المنافع الإقتصادية و الإجتماعية لهم.

القبلية:

بعد إستقلالنا جاء التحدي الأول لوحدة بلادنا من جانب القبائل الشمالية الشرقية. و القبلية التي تتميز عن الطائفية تعمل لتقلب هويتها التي تقوم على الوحدات الضيقة. فقد انتهجت بريطانيا سياسة "حماية إستثنائية" للقبائل. و "الإستياء الإقليمي" المتصاعد في المناطق القبلية يرجع إلى (إلى) نشر التعليم أو ما يصحبه تبشير إنجيلي

بأطروحة الصفة القبلية (ب) التنمية المتفاوتة و (ج) الإستقلال الإقتصادي، و خاصة للغابات التي يعتبرونها رجال القبائل منزلا مصيريا لهم و وسيلة لكسب العيش. و تسيطر على أذهان القبائل مخاوف شديدة من فقدان هويتهم المتميزة التي يتمسكون بها. و بينما هم يحتفظون باعتزالهم يرفضون بأن يشاركوا في أي نظام مشترك فالمهم في هذا الصدد هو عدم السماح لهذه القبائل بأن يشعروا بأنهم ليسوا إلا الأجانب و أنهم ليسوا جزءا لا يتجزأ للوطن.

و هنا أريد أن ألفت الإنتباه إلى تجربتي في الولايات الشمالية الشرقية حيث كنت حاكما من أغسطس ١٩٨١ إلى يونيو ١٩٨٤. لنصبح للمجتمع القبلي في مني فور في حالة الإنشقاق عندما اعتنق أهالي الوادي المعروفين ب "الميتيين" الهندوسية تحت نفوذ الكاهن الهندوسي الكبير (Chaitanya Mahaprabhu) في القرن الخامس عشر الميلادي. هم يشكلون الأغلبية لسكان الولاية و عددهم حوالي مليون نسمة، بينما عدد القبائليين على الأتلال يبلغ حوالي اربعمائة ألف نسمة. والميتيون (سكان الوادي) فيشنويون و أتباع فرقة كريشنا. فهم متحمسون مخلصون لديانتهم إلى حد أن العجائز من الرجال و النساء يسافرون طوال الطريق من مني فور إلى ماثورا ليموتوا في أرض الإله كريشنا. و لكن مع ذلك لم تستطع الهندوسية أن تجلبهم إلى التيار القومي. و فوق ذلك، و بعكس الإعتقاد السائد بأن التحديث و التعليم يكسر جذور الإعتزال قد أصبح الوضع أكثر سوءا. و كنتيجة لسياسة الحجز، إن الأولاد و البنات الذين يعتبرون أمتي مترببة أو متزلة من الميتيين قد أحرزوا التقدم و يطلبون الآن حصصا من التعليم العالي و الفني و حجز الوظائف. عدد ملحوظ من بناتهم و أولادهم يتولون الوظائف في الحكومة المركزية. و هم أيضا إنتشروا إلى خدمات فنية مثل الطب و الهندسة و غيرها. و قد خلق هذا شعورا بخيبة الأمل لدى الشباب الميتيين الذين يحسون بأنهم لم يكسبوا شيئا بإعتناقهم الهندوسية. لذلك هناك حركة خاصة عند شعب الوادي للتخلص من الهندوسية و العودة إلى ديانتهم السناماهية القديمة. فنوجد في كل

حيث سمي الداخل [الأهين]. واحد للإله كريشنا و الثاني للإله مينا بادي.
و حتى أن معبد سنامامها قد بني حاليا في منطقة منى فور و نتيجة
لذلك فإن منى فور الآن توجد تحت سيطرة الهنود. كما توجد لدى
سكانها كراهية ضد الناس من خارج الولاية. و هم يطلقون عليهم لقب
الأجانب أو المايانج MAYANG.

و شيء آخر مثير للانتباه هو ما يتعلق بناغالاند؛ حيث تنتاب
القلق جماعة مواطنيها خوفهم إلى الأقلية بسبب تدفق الناس من خارج
الولاية. فكان البريطانيون على درجة كافية من البصيرة حتى لا يسمحوا
النقص في سياسة الباب المفتوح. فوضعوا في ١٨٧٣م نظاما لإصدار إذن
الدخول بالنسبة للغرباء. و علاوة على ذلك لم يكن مسموحا لأي غريب
بأن يشتري أو يمتلك أملاكا في ناغالاند، و نفس الشيء كان مسموحا
به في معظم الولايات الشمالية الشرقية. و لكن على الرغم من كل هذه
القيود الصارمة المفروضة على دخول الغرباء، تقول الأرقام الإحصائية
قصة مختلفة. ففي حين كان عدد السكان في ناغالاند في عام ١٩٧١م
حوالي خمسمائة ألف نسمة، قد ارتفع في مدة عقد إلى حوالي
سبعمائة ألف نسمة في ١٩٨١م. بديهي أن هذه الزيادة لا ترجع إلى
تكاثر النسل بالطرق العادية فقط و إنما تعكس تدفق عدد ملحوظ من
الغرباء.

و علاوة على ذلك ظهر منظر مقلق في تريبورا حيث تغيرت
الخريطة الإحصائية للسكان تماما، فالقبليون الذين كانوا هي الأغلبية
قبل ١٩٤٧م، قد انقلبوا إلى أقلية ضئيلة (حوالي ٢٧٪ من مجموع
السكان) نتيجة تدفق اللاجئين من البنغال الشرقية آنذاك و بنغلاديش
الآن إلى الولاية. فبناء على ذلك حمل القبائليون الأسلحة لاسترجاع
أراضيهم و تمكين نفوذهم مرة أخرى، و كذلك أزمة آسام أيضا ترجع
إلى فقدان الهوية بسبب التدفق المستمر للأجانب. و نفس الوضع قد
يبرز في ميغالايا أيضا.

و في أجزاء أخرى من الهند أيضا يعيش القبليون في مناطق
جبلية منعزلة و نائية متعذرة الوصول للغاية. و هم يعانون من

الأمية و الفقر و المرض بطريقة متوسطة. فقد شهد انفجار سخطهم المتراكم في أجزاء مختلفة من البلاد مثلا في تلنغانا في الخمسينات و نكسلباري في الستينات و أعمال العنف المستمرة لجماعة اليسار المتطرف في القطاعات القبلية. و من حسن الحظ، كان زعماؤنا على درجة كافية من الحكمة عندما أصدروا برامج و مشاريع و خططا لأجل تحسين أوضاعهم الاجتماعية الاقتصادية. و مالم تتحسن التنمية الاقتصادية و العدالة الاجتماعية و المساواة و المشاركة في العمليات السياسية و محافظة على هويتهم الأصلية، فهم قد يضطرون إلى اتخاذ و سائل العنف من أجل الحصول على حقوقهم. إن الخطوات لإحلال السلام و تحقيق التقدم و الرفاهية في المناطق القبلية ينبغي أن تشمل إصلاحات كثيرة منها تنمية الحراجة العلمية و تحسين الزراعة و تمديد الري و تسهيلات الصحة العامة و التعليم و تنشيط الجهاز الإداري و الاشتراك الفعال للناس القبليين في صنع القرارات. و في نفس الوقت ينبغي توعيتهم بضرورة الحفاظ على بيئتهم و بالتالي صيانة التوازن البيئي. و هذا شيء أساسي جدا لبقائهم بالذات. كما ينبغي اتخاذ طريقة لينة في التعامل مع هذه المجموعات العرقية و القبائل و الفئات التي تتصرف بسبب خيبة الأمل و عدم الارتياح بطريقة انفصالية وتوجه ضربة للوحدة الوطنية. و لما تصبح هذه الانفصالية متصاعدة في المسيرة و تشكل خطرا للأمن فسيكون من الضروري اتخاذ تدابير صارمة. وعلينا أن نبذل قصارى جهودنا لتوفير فرصة للتعبير السياسي لمجموعات عرقية و إقليمية عديدة داخل إطار الدستور و احترام الولاءات الإقليمية الفرعية إلى حد ممكن. إن هذا سيساعد في تحقيق توافق و توازن متين. و عندئذ فقط تبرز هذه المجموعات القبلية و العرقية كقوة حقيقية لإعادة بناء المجتمع الهندي.

العصبية اللسانية

تعتبر اللغة إحدى القوى الأكثر قوة لوحدة الأمة. و لكن في

مجتمع متعدد القوميات قد تكون العصبية اللسانية إحدى أكبر العوائق الكبيرة للوحدة القومية. و اللغة قضية حساسة يمكن إثارة العواطف حولها بسهولة.

أما السياسة التعليمية فهناك إتفاق عام بين الخبراء بأن لغة الأم ينبغي أن تكون ذريعة للتعليم في المدارس و الجامعات بموجب توصية لجنة التعليم عام ٦٥-١٩٦٤م. و في هذا الشأن يوجد إتفاق تام واسع النطاق. على أي حال تنشأ المشاكل في المناطق غير المتحدثة بالهندية حول مكانة اللغة الهندية التي هي لغة الرابطة. و تكتسب هذه المسألة وضعاً قاتماً في طول البلاد. و هنا يمكن أن نتذكر قول الباندت نهرو بأن "لغات البلاد كلها لغات قومية و الهندية وحدها وسيلة لربطنا جميعنا معاً" و الحل الذي جرى تطبيقه حالياً لحل المشكلة هو اعتماد مشروع ثلاث لغات. إلا أن إحدى المشاكل التي نمتلكها من خلال تجربة هذا المشروع هي أن دراسة ثلاث لغات في مرحلة المدارس أمر متعب بالنسبة للتلاميذ فلولا هذا المشروع لأنفقوا أوقاتهم و طاقاتهم في إحراز إتقان أكبر للمواد الجوهرية بدلاً من اللغات التي لا تخدم إلا كذريعة ممكنة للإتصال في الحياة المقبلة. غير أن هناك بلاداً فيها لغات عديدة مثل بلجيكا. و السويسرا و يوغوسلافيا. ففيها ثلاث أو أربع لغات. على هذا الأساس يبدو مشروع ثلاث لغات مشروعاً سليماً.

و لما كانت الهند بلاداً متعددة اللغات مع تواجد لغات إقليمية أخرى متطورة فيها تراث أدبي غني و لها كيانات متميزة فمن أجل حل مشكلة اللغة التي تخلق مثل هذه الحساسية و الإنفعال، علينا أن نكون واسعي الخيال و متعاطفين تجاه عواطف الناس. و إن مثال الإتحاد السوفيتي (سابقاً) يمكن أن يساعدنا في هذا الصدد. ففي روسيا برزت مشكلة لغوية مماثلة بعد ثورة أكتوبر ١٩١٧م. فدفعت معارضة المجموعات اللغوية لينين إلى أن يعلن نظرية قوميات في الإتحاد السوفيتي، و إستخدمت الحكومة الروسية اللغة التي كانت رائجة في روسيا في عهد قيصر للأغراض الرسمية. و جرى التأكيد في نفس

الوقت بأن كل اللغات الأخرى في الإتحاد السوفيتي سوف تحظى بمكانة متساوية. على هذا ينبغي معالجة مشكلة اللغة بسمة الصبر و التسامح و الود حتى لا تبرز مشكلة فرض أي لغة بجبر و إكراه إذ أنه ليس في مصلحة القومية. أما الإنجليزية فمنذ أن قام البريطانيون بشرعيتها خلال القرن الماضي قد صارت جزءاً من صياغتنا الإجتماعية في كل أنحاء البلاد. إنها لغة غنية تضعنا كنافذة على العالم و وسيلة هامة للتفاعل بين المثقفين. فعلينا أن لا نتجاهل فائدة الإنجليزية لمجرد أننا ورثناها من ماضينا الإستعماري. و قد أعتبرها بعض مصلحينا الإجتماعيين و التعليميين في القرن التاسع عشر مفتاحاً للتقدم. و لعل قد لعبت اللغة الإنجليزية دوراً في نهضتنا الثقافية، وتمكننا الهامنا عالمي ثقتنا بأبنائه فالتقنيا مفتوحة ليهب النسيم الغربي علينا. في إطار محاسبتنا القومية للثقافة الوطنية علينا أن لا نتخلى عن المواقع التي أمكن حصادها بفضل اللغة الإنجليزية. لأن هذا الموقف السلبي لا يتمشى مع فلسفتنا للثقافة المركبة.

العلاقات بين الحكومة المركزية و الولايات

يتصف تاريخ الفدرالية عامة في جميع أنحاء العالم بتوترات بين المركز و الولايات حيث أن الولايات و المسئولين الإداريين في المركز يؤكدون على مصالح مناطق معينة أحياناً بشدة إلى حد أنهم يهددون المصالح القومية المشتركة بأسلوب متصلب غير معقول. ويجب التغلب على سوء التفاهم والتصميمات هذه بروح التكامل القومي. و وراء المظهر الخارجي للنزاع حول مشروع توزيع الأموال يكمن في الغالب التطلع في الإرادة السياسية لمواجهة حقائق إقتصادية قاسية و بالتالي يتم اللجوء إلى تدابير مؤقتة من قبيل الإدارات المتعاقبة. وبعض المجموعات المعينة في الولايات تعارض توزيع موارد الدخل بين المركز و حكومات الولايات. و الإتهام الرئيسي هو أن معظم الموارد المرنة تختص بالمركز، مثل ضرائب الدخل والجمارك و الإنتاج المركزي، فيما تعتمد الولايات على موارد غير مرنة نسبياً و الدخل من الأراضي و العائدات.

و قد وجهت لجان مالية عديدة إنتباهها إلى هذه المشكلة و حولت مبالغ متزايدة إلى الولايات على أنها تحملت الالتزامات الكبيرة للحكومة المركزية بمثل الدفاع و الأمن و التنمية العامة للإقتصاد. وبالرغم من تحويلات ضخمة من المركز، بقيت معظم الولايات بإستمرار مصدر إزعاج بسبب الديون المتصاعدة للمركز. و يرى معظم الإقتصاديين بأن المنطق وراء خطة تخصيص المبالغ الممنوحة في الدستور معقول أساسيا، و إن تحويل موارد إضافية إلى الولايات ليس حلا للمشاكل المالية التي تواجهها الولايات، فإن الحل الطويل الأجل يكمن في إعمال مجهودة على جبهتين: (١) كفاءة عالية وتجنب التبذير و ممارسة التقشف في المصاريف العامة و كبح سياسات تستهدف كسب الشعبية العامة (٢) و الإستغلال الأقصى للموارد المتواجدة في خزانة الولايات. و ينبغي توجيه عناية خاصة إلى تخفيف الخسائر و التأكد من تشغيل فعال لمؤسسات الكهرباء في الولايات، و أعمال الري و هيئات النقل و الهيئات العامة الأخرى.

فلو اتخذت كل هذه الخطوات بروح مخلصة من التمسك القومي فإن الحدة التي تثيرها الشكوى حول مسألة توزيع الموارد المالية سوف تنخفض بصورة ملحوظة، إن لم يتم القضاء عليها تماما. و في هذا الصدد، من الجدير بالذكر بأن الحكومة المركزية قد شكلت لجنة سركاريا لإستعراض كل أنواع العلاقات بين المركز و الولاية.

مجلس التكامل القومي

إن إستراتيجية كبيرة أخرى تبنتها الحكومة المركزية لإحتواء الإتجاهات الإنفصالية و مقاومتها و كبحها هي تشكيل مجلس التكامل القومي في سبتمبر ١٩٦١م برعاية رئيس الوزراء آنذاك البانديت جواهر لال نهرو. و في أوائل ١٩٦٠م قامت اللجنة العامة لحزب المؤتمر بتشكيل لجنة للتكامل القومي برئاسة السيدة إنديرا غاندي، رئيسة حزب المؤتمر آنذاك. ثم شكلت الحكومة المركزية لجنة للتكامل العاطفي برئاسة الدكتور سمبورناننده في مايو ١٩٦١م وقد عقد إجتماع لرؤساء

الوزارات في الولايات و الوزراء المركزيين في أغسطس ١٩٦١م و اجتمع المجلس لأول مرة في أوائل يونيو ١٩٦٢م و شكلت أربع لجان لإجراء الدراسة و تقديم التقارير حول (١) الإقليميـــة (٢) الطائفيـــة (٣) القواعد السلوكية للطلبة و المدرسين. (٤) مكانة اللغتين الإنجليزيـــة و الهندية، و اللغات الإقليمية في مجال التعليم الجامعي. على أي حال أثناء حكم الراحلة السيدة إنديرا غاندي تم إنعاش مجلس التكامل القومي و تعزيزه. و في يونيو ١٩٦٨م عقد مجلس التكامل القومي الموسع جلسته في سرينجار، حيث أبدت السيدة إنديرا غاندي ملاحظتها بالقول: "في الواقع، لابد من الكفاح المستمر من أجل التكامل الوطني و النضال من أجل التضامن القومي، و المحافظة على المثل العليا و الطموحات المتجسدة في دستورنا. لكنني لا أرى أن وقتا يأتي أبداً لا نريد فيه هذه القوى وفي رفضها. لذا يجب أن يكون من همنا خلق مناخ و إيجاد ظروف تستحيل فيها مثل هذه الأشياء أو يقاومها فيها المجتمع كله". و مرة أخرى اجتمع المجلس في دلهي في ٢٢ نوفمبر ١٩٨٠م (حينما كنت سكرتير الوزارة الداخلية المركزية) قالت الراحلة السيدة إنديرا غاندي في هذه المناسبة " إن ما يشغل بالنا هو أن أي نوع من الهند سوف تتوارثها الأجيال القادمة. أ هندا قوية و متآلفة و واثقة بنفسها أو هندا متخاصمة و ضعيفة و إنفصامية؟ نحن نتحدث عن التكامل الوطني. أنه ليس مجرد كلام و إنما هو وعي بالحقائق و المهمة التي وضعها التاريخ على عواتقنا. و لاينبغي شك في أن كلنا، بغض النظر عن أحزابنا و علاقتنا السياسية يكن للحرية و تكامل بلادنا حبا أقصى فوق كل شيء. و لكن الوحدة و الحرية ليست شيئا يحسب بأن حدوثه محتم، إن المحافظة الأبدية ثمن لتكاملنا. كما هو الحال في كل الحريات ". المجلس قد شكل لجنة حول التآلف الطائفي و التكامل القومي (و أعيدت تسميتها بعد ذلك باللجنة المختصة بالانسجام الطائفي و الطبقي) لبحث التدابير للمحافظة على التقاليد العلمانية و تعزيز التكامل القومي. ثم أنشئت لجنة دائمة لتطوير

البرامج للأحزاب السياسية و الصحافة حتى لا تجد القوى المسببة للشقاق و الإنفصالية والطائفية طابع السياسة و لا تنال مكاسب دعائية لاستغلالها. وعلاوة على ذلك انتخب لجان من التكامل الوطني في الولايات و المديريات تمشيا مع توصيات المجلس

ثم إجتمع مجلس التكامل الوطني في يناير ١٩٦٨م و قالت الراحلة رئيسة الوزراء السيدة إنديرا غاندي لدى إفتتاحها له.

> "إن التكامل الوطني هو الحقيقة الداخلية من البلاد. التفكير العلمي و العملي للعمل الذي تقوم به القوات المضادة المحافظة على السلامة الإقليمية للشعب. حتى إننا لما كنا منقسمين إلى ممالك سياسية مختلفة كان لدينا شعور بأننا هنود و لكن كلما حدث شقاق بيننا، دفعنا ثمنا باهظا على صعيدي السياسة و الإقتصاد و كلما كان هناك ضيق في أفق التفكير، إنه قد أدى إلى الخصومات فيما بيننا. و كلما إنطلقت الطاقات الانفصالية من جديد، كانت لنا نكسة و أصبحنا تحت حكم أجنبي. فإن دروس التاريخ و ظروف الحياة المعاصرة تتطلب بوضوح تركيز النفس على الوحدة السياسية، كلنا ننتمي إلى دين و نحن واحد في جزء من أجزاء الهند، و لنا لغة أم معينة. و لكن يجب ألا يطغى شيء منها في طريق هويتنا، و كوننا هنود"

و بما أن مجلس التكامل الوطني منبر فعال للمباحثة و تحليل القضايا والمشاكل المتنوعة المتعلقة بمسألتنا القومية و الوصول إلى إجماع الآراء بشأن استراتيجية لحل الخلافات، ففي رأيي ينبغي أن ينعقد الإجتماع في فترات قصيرة و يوفر للبلاد بأكملها قيادة في هذا الأمر الهام. و لزيادة الفعالية ينبغي إعادة تشكيل المجلس. لو إقتضى الأمر، بما يضم عددا من الأشخاص لهم ثقة بالعلمانية و إلتزامات بها حتى يمكن الإنتفاع بمجموعة أكبر من آراء شعبية و مشورة في مداولاته.

و هناك ضرورة ملحة لبلورة جهاز على المستوى القومي

والواجبات لتنفيذ السياسات وخطوط الإرشادات التي يقوم بإصدارها الحزب. والمسئولون الذين يعهد إليهم بهذا العمل يجب أن يتم اختيارهم بعناية دقيقة و أن يكونوا أشخاصا من ذوي المواهب و ملكات الإبداع و ممثلين صادقين للثقافة المركبة. و الجهاز المعد لهذا الغرض يجب أن يكون مسلحا بسلطة تنفيذية لازمة و يملك موارد كافية للقيام بالنشاطات الكفيلة بتنمية التكامل القومي.

التكامل الوطني مهمة الشعب :

إن الذين يتصدون بالتكامل الوطني عن طريق وسائل إجبارية لهم نزعة إلى الإعتقاد بأن التكامل الوطني بطبيعته هو مشكلة النظام و القانون و هو شيء لا يهم إلا الحكومة وحدها. في الحقيقة التكامل الوطني هو هم الشعب بأسره. و لا علاقة لها بالحكومة إلا من ناحيتين. إذا كانت القوى المضادة لروح التكامل الوطني تعمل على تعريض أمن البلاد للخطر، إذن من البديهي أن يلعب الجهاز الحكومي فقط دوراً خطيراً.

دور المنظمات التطوعية:

لقد آن الأوان لدراسة مشكلة التكامل الوطني بنفس الحماس الذي بحثت فيه مشكلة الإستقلال قبل ١٩٤٧م. و وفقا لذلك، سيكون من اللازم تنظيم حركة في طول البلاد وعرضها مع إشتراك الناس من مختلف أرجاء البلاد، و من كل طبقات الشعب، من المناطق الحضرية و الريفية. من أجل خلق وعي عن وحدة البلاد و إتخاذ التدابير اللازمة لتعزيزها. و في هذه الحملة الجماهيرية من أجل التكامل القومي، سيكون من الضروري إستخدام كل الموارد المتوفرة. و علاوة على الجهاز الحكومي، يجب تسخير خدمات الوكالات التطوعية ـ الإجتماعية و الثقافية و الإقتصادية و الأكاديمية والمهنية، لهذه القضية. فإستجابتها و نشاطاتها بمستوى الجمهور، وشعورها العميق بخدمة الإنسانية و طريقتها المرنة للعمل، سوف تتمكن من أن تلعب دوراً رئيسياً بهذا الشأن. *

تعابير مأساوية للمستقبل :

إن الشرح الموجز لعملية تطور شعورنا القومي الذي حاولت أن أقدمه في سلسلة هذه المحاضرات، يكون قد أوضح حتى الآن بأن العملية تحتاج إلى المزيد من التعزيز عن طريق المساعي من جانبنا. و رغم أن الشعور بالوحدة في بلادنا، كما حاولت أن أوضحه كان موضع إهتمام منذ أزمنة قديمة و كسب تدريجياً المزيد من الجوهر و التماسك و خاصة خلال حركة إستقلالنا، فإنه حتى اليوم ليس قوياً كما ينبغي أن يكون. لا زالت هناك قوى مجزأة و طاردة عن المركز تواجهنا، و يجب أن نتغلب عليها و هناك شعور قوي بين عناصر خاصة في البلاد بأن الهند تواجه تحديات شديدة لوحدتها، و هناك مخاوف بأن ثقافتنا المركبة قد تتعرض للتآكل السريع.

إن تجربتنا في الماضي تذكرنا بأننا فقدنا إستقلالنا لا بسبب النقص في البسالة أو القدرة في الدفاع عنه و إنما بسبب الصراعات و الإنقسامات الداخلية التي أرهقت طاقتنا بالقوات التي تغلبت عليها. فإن وحدة هذه البلاد هي مسئوليتنا المقدسة و تراثها الثقافي الثمين هو رسالتنا الذي يجب ألا نضيعها. عندما نالت البلاد إستقلالها، قالوا و هم يعبرون عن شكوكهم الخطيرة بأن وحدة الهند سوف تكون مسألة أيام. فلقد أعلن و نستون تشرتشل مبتهجا بالنصر بأن الهند تنقصها القدرة على الحكم، و لذا فإنها سوف تسقط لتتجزأ في غضون ثلاثين سنة. كما صدر تكهن متشائم آخر عن ميلوون ميلهاس الذي قال :

> "رغم مطالب الهند فإنني لست مقتنعا بأنها سوف تبقى متحدة لمدة طويلة. فإن المناطق اللغوية الواحدة سوف تصبح تدريجيا مستقلة، و الأجزاء الجنوبية الغربية، و الجنوبية الشمالية من الهند قد تنفصل في الغالب وتتحول إلى ولايات مستقلة".

و حتى أن ناقداً معتدلاً معروفاً بحرية الإرادة مثل اللورد تريفيليان أيضا لم يكن متفائلاً بأننا سوف نقدر على أن نحافظ على

وحدتنا، فكتب: "إن ٢٠٠ سنة من الحكم البريطاني كانت قد وصلت بين أجزائها المنفصلة معا بتقاليدها القضائية و الثقافية المشتركة و إقتصادها الموحد و نضالها المشترك للإستقلال. و إن الهند سوف تموت شابة معا "لعلمنا أن نبين أن كل هذه الفوارق لا أساس لها من الصحة. و نبرهن بتصميمنا بأن كل هذه التنبوءات عن المصير كانت خاطئة و إنها لم تقدر مقدرتنا على التشبث بأهدافنا وإصرارنا الجماعي على التمسك حق تقدير.

و زيادة على ذلك هناك قوى تعمل جاهدة لزعزعة بلادنا كما قالت السيدة إنديرا غاندي بحق:

> "إن هناك قوى في العالم منهمكة في العمل و هي تحاول و سوف تحاول أن تضعف من جانبنا و خاصة في مثل هذه اللحظة. ففي العديد من البلاد تنال الجماعات الانفصالية دعما من وكالات و مصادر خارجية"

و قد أصاب هذا بعدا جديدا لتعقد مشكلة النزاع الداخلي في البلاد. كما أن بروز الإرهاب الدولي قد جعل الوضع أكثر تعقيدا.

و في سياق التحليل للوجوه المتنوعة المختلفة من مشكلة الوحدة القومية، قد إقترحت غالبا بعض التدابير العلاجية أيضا. إن تحليل المشكلة هو بنفسه ضرورة أساسية لمعالجتها بنجاح. فينبغي أن يرتكز برنامجنا لتعزيز وحدتنا القومية على فرض حظر على الطائفية، و على النعرة الإقليمية المفرطة و عدم العلمانية، و التوترات الناشئة عن التطور الإقتصادي الغير المتوازن بين المركز و التي تولدها العصبية اللغوية و الولاءات الضيقة. و يجب كسر القوة الطبقية الفائقة كما يجب حل مشكلة العزلة القبلية.

إنني حاولت منذ البدء التأكيد على تلازم المشكلة التي نحن نواجهها اليوم و لكني لا أود أن أنشر بالخطر لجعل الموقف ميئوسا و يائسا و علينا أن نتذكر أنه في بلد واسع الأرجاء مثل الهند مع تنوعات كثيرة ستكون قوى الإنفصالية في حالة إنعدام التفاهمات و النزاعات

و لكن هذا لايعني أن ننظر إلى هذه النزعات باستخفاف بل علينا أن نعترف بأن نكون متيقظين على أمرنا أمام هذه النزعات. و إعترافاً بالحقيقة بأنها شيء طبيعي في وضعنا لابد أن نعالجها بحزم صارم.

الديمقراطية :

لا حاجة إلى أن نقلق بطريقة مفرطة، فحدتها عناصر إيجابية عديدة و لو أخذناها في الإعتبار فإنها سوف تعطينا منظوراً صحيحاً. إن وحدتنا القومية رغم عوائق عديدة، قد كسبت أساساً متيناً. و عندنا بنية سياسية فيدرالية راسخة قد اجتازت اختبار الزمن و تحمل في طيها متطلبات وقائية طبيعية لإدخال تعديلات مناسبة لمواجهة التحديات التي قد تنشأ. الهند دولة ديمقراطية يشترك في بنائها ملايين من الجماهير العامة. و السلوك الإنتخابي للناخبين الهنود دليل واضح لبصيرتهم و رأيهم السياسي السديد. إن الثقافة الديمقراطية التي لها جذور عميقة في البلاد هي إحدى النقاط القوية لتكاملنا القومي.

الهند بلد علماني لا يتعرض فيه أحد لاضطهاد و لايحاكم بسبب معتقداته الدينية. فلكل مواطن حق في أن يعتنق ديانة و يمارسها. فالطابع العلماني لنظامنا السياسي نفسه ثروة نستطيع أن نعتمد عليه. إن عملية التحديث التي بدأت في بلادنا في القرن الماضي قد نالت زخماً و زودتنا هذه بنية أساسية طبيعية لربطنا جميعاً. فشبكة السكك الحديدية و وسائل الإتصالات كلها قصرت المسافات بين أجزاء مختلفة من البلاد. كما أن نمو الصناعات و توسيع الأسواق قد عزز رواية الوحدة. و بمساعدة زعمائنا السياسيين و التخطيط الاقتصادي الذي أبداه، عبرنا بمناسبات عديدة، قد أثبتنا بأننا نستطيع أن نواجه تحديات جديدة كلما تظهر. و الطريقة التي عالجنا بها مشاكل دمج الولايات الأميرية في الدولة الإتحادية، و نقل السكان بحسب التقسيم و إعادة توطينهم و التهديد الموجه لأمننا من القوى الأجنبية الإنفصالية مثلا في ناغالاندا في الستينات و السبعينات،

و في البنجاب حاليا قد جعلت ثقتنا بروح الوحدة و قدمت بيئة واعدة على صحة أمتنا.

الوحدة وليس التماثل :

عند صياغة الثقافة و تدعيم وحدتنا القومية علينا أن نكون على حذر من بعض الاتجاهات للعمل. فيدعو بعض المتحمسين للوحدة القومية إلى التكامل القومي بفرض التماثل و دمج عناصر مختلفة قهراً في التيار السائد. هذا النوع من الفكر يضر بمصلحة الأمة. فقد قال رابندرانات تاغور في بياناته الكثير و الموجز "إن الوحدة ليست التماثل و ليس إلا على الذين هم مختلفون أن يتحدوا" سواء أكانت هذه مسألة اللغات أو الثقافات أو النزعات الإقليمية، علينا أن نتجنب مبادئ المساواة وتفرض الجبر و الإكراه. فقد كان هناك إقتراح قبل قليل بأنه لو إرتدى كل الطلبة من كنياكوماري إلى كشمير و من أمريتسار إلى تيزفور زياً موحداً، فإن ذلك سوف يساعد التكامل القومي. إن مثل هذه الوسائل تعكس، كما أرى، تصوراً سطحياً للوحدة. فإن وحدتنا القومية لابد أن تتحقق بدون تضحية بالتطور الصريح للتنوع الثقافي.

عدم تشجيع السياسات الطائفية / الطبقية:

ومما يؤسف له أنه ضمن سياسات إنتخابية سريعة التأثير، تستغل أحيانا الولاءات الضيقة و العواطف غير المنطقية لعامة الناس. فإذا كان هناك إعتقاد عام اليوم بأن العملية الإنتخابية تميل إلى إبراز توترات إجتماعية بين الطبقات و الفئات الساكنة في الهند الريفية، فإنه ليس بدون أساس تماماً. لذا أعتقد أن بنيتنا الديمقراطية سوف تتعزز لو مارست كل الأحزاب السياسية ضبط النفس و ابتعدت عن الدعوة إلى إستغلال ولاءات و عواطف قبلية و طائفية. علاوة على ذلك، ينبغي جعل أحكام قانون تشمل القضايا المتعلقة بإستخدام الممارسات الفاسدة لإستغلال عواطف الطبقات

و المثقفين أكثر صراحة في نفس الوقت.

جولة في أنحاء الهند:

و طريقة أخرى لتعزيز التماسك القومي هي تطوير برنامج "الجولة في أنحاء الهند" للأشخاص المنتمين إلى فئات مختلفة و مهن متنوعة صحيحة و حرف مثل قيادات الطلبة و الفلاحين و القسوة و العاملين الإجتماعيين، و المدرسين والفنيين و غيرهم. و يمكن ان يضاف إلى ذلك تطوير برنامج التبادل الثقافي من خلال جولات فرق الرقص والموسيقى و الفرق الأخرى لتقديم عروض فنية في أجزاء مختلفة من البلاد. و يمكن أن نعيد إلى ذاكرتنا أن ذلك كان جزءا لبرنامج المهوجي بالهند في الخمسينات و الستينات.

الإدارة:

انه لايليق أي عذر من الإدارة على عدم فاعليتها. فكما سبق الى أن قلت إن للإدارة دورا حيويا يجب أن تلعبه في بناء الأمة. و الأمر الذي أود أن أشدد عليه هو أنه يجب أن يكون هناك تعاون فعال بين الإدارة و الشعب. ففي بنية ديمقراطية ينبغي أن تكون البيروقراطية متجاوبة مع الشعب و تبذل مساع للحصول على تعاونه في حل المشاكل إن إدارة متصلبة و منعزلة و جهود سلبيا كالصورة لماضي إستعماري فإن القوة الحقيقية للحكومة تستمد من شعبها. و لا تنال الأساليب و البرامج التي اعدتها الحكومة قبولا و إستحسانا من الشعب فسوف تفشل في تحقيق أهدافها. أما في حالة غياب تعبئة فئات واسعة من السكان، فإن البرامج الجيدة سوف تبقى حبرا على الورق.

إن دور الحكومة هام و ليس منحصرا في إعداد برامج و سياسات فقط و إنما يمتد إلى تطبيقها بتعاون الشعب. و أحيانا يكون لدى الإداريين فهم محدود لمسئولياتهم فهم يحسبون أن كل ما عليهم أن يعملوا هو دراسة المشاكل و إعداد تقارير عنها و إعداد برامج عمل لها. و هم ينسون أنه في أثناء التطبيق أيضا عليهم أن يقوموا بدور

التطبيع والتنسيق. فقد أشار و الخبير جولد ستين (WALTER GOLD-STEIN) و هو مؤرخ ممتاز "إن القرار أو الهـدف هو عامـل للتسيير. و الشيء الأهم هو عملية التطبيق. و فاتصفت الإدارة بإعتراف عامة الناس بأنها تعمل من أجل تحقيق مصالحهم الحقيقية فقط تستحق لقب 'الحكام' حسب مفهوم أفلاطون.

الخدمة الإدارية الهندية والخدمة الشرطية الهندية

بهذا الصدد أنا أود أن أؤكد بأن الخدمة الإدارية الهندية و الخدمة الشرطية الهندية تشكل قوة موحدة هامة لبلادنا. فقد إتخذت قرارات هامة في الآونة الأخيرة بشأن تعيين الموظفين التنفيذيين في مختلف الإدارة الهندية في الولايات. فقد تقرر بأن يعين ٥٠٪ من الموظفين التنفيذيين من خارج الولاية في المستقبل. هذا قرار حكيم بدون شك، و لكن إلى جانب ذلك يجب إتخاذ خطوة أخرى أيضا و هي أن الموظفين في الخدمة المدنية في الولاية و الذين تجرى ترقيتهم إلى الخدمة الإدارية الهندية. يجب أن يرسلوا إلى خارج الولايات التي ينتمون إليها. و هكذا نحصل المحافظة على التوازن بين الإداريين من خارج الولاية و داخلها.

الجيش:

الجيش الهندي يمثل قوة موحدة هامة أخرى في بلادنا. فالتجنيد فيه يتم الآن على نطاق قومي بما يجعله يمثل كل أجزاء البلاد تقريبا. و يجرى اختيار الجنود من مجموعات و ديانات و طبقات و مناطق مختلفة. و هو يمنح شعورا بالوحدة و شعورا بالإنتماء و فوق كل شيء شعورا بالنظام. و هذا الشيء بالذات مطلوب في كل مجالات الحياة. و في البلاد العديدة للعالم قد أصبح تجنيد الشباب في الجيش و عملهم فيه لمدة سنتين على الأقل أمراً إجبارياً. فجعلت الحكومة الإيطالية الإلتحاق بالجيش إجباريا لكل واحد لمدة سنتين. و أرى أن لهذا القرار أثرا كبيرا على سكان المناطق المختلفة في ذلك البلد بإحساسهم

على التعايش معاً كأمة واحدة. لذلك أنا أطالب بالحاح بأن يكون التجنيد في الجيش في بلادنا أيضاً إجبارياً لكل شاب لمدة سنتين و ذلك مع إدراكي بصورة جيدة بأن النفقات في هذه الحالة تكون باهظة. و لكن الفوائد تكون أضخم من ذلك و ذات شأن عظيم. و الاستثمار سيأتي بثماره في شكل الوحدة و الإنضباط و شعور أمة متحدة تماماً.

التنمية الإقتصادية:

و قد سبق لي أن قمت بلفت نظركم إلى دور الإقتصاد على التكامل القومي. إن عدم المساواة من بعض النواحي أمر لا مفر منه و ليس ذلك شيئاً مذموماً. و لكن إذا كان له طابع يحط من شأن الجوهر البشري و مكانته فلا يمكن و لا ينبغي أن نتحمله. فعدم المساواة من هذا النوع له أثر سيء على المجتمع البشري و أنه يولد مساوئ إجتماعية مثل الطائفية و الطبقية المتحجرة. فمن أجل مكافحة القوى المجزئة و تدعيم قوى التكامل القومي، علينا أن نشن حملة ضد عدم المساواة الإقتصادية. عندما يكون الناس في وضع متين من ناحية الإقتصاد، فإن أنهم لا يتورطون في عمليات تخريبية إلا قليلاً. إذن ينبغي صياغة و إعداد برامج للتنمية الإقتصادية بطريقة تمد ساعدها المزيد من الفئات الضعيفة في المجتمع مع إزالة التفاوت الإقليمي أيضاً في التنمية.

التعليم:

لابد أن يواجه أي برنامج عملي لتنمية الوحدة القومية تحدياً ناجماً عن الأمية على نطاق واسع. ففي سياق مواجهة تحديات إجتماعية علينا أن نتذكر بدقة بأنه يجب إنقاذ عامة الناس عندنا من مأزق الأمية. و لكننا من سوء الحظ لم ننجح في محو الأمية خلال الثلاثة أو الأربعة عقود الماضية منذ حصولنا على الإستقلال. و قد وصف المهاتما غاندي أبو الشعب الأمية بأنها إثم الهند و عار عليها.

إن القلق المتصل بشأن محو الأمية كما إنعكس في ملاحظة

. المهاتما غاندي. قد دفع القائمين بصياغة دستورنا إلى تحديد مدة عشر سنين لتحقيق هدف معرفة القراءة و الكتابة للجميع. و لكن للأسف! إننا مكافحتنا حتى الآن في إنجاز القراءة و الكتابة إلا لـ ٣٦٪ فقط من سكاننا. و حسب تقدير البنك الدولي المنشور في وثيقة تسمى "التعليم" سوف يوجد في الهند أكبر تجمع من الأميين في العالم حتى حلول عام ٢٠٠٠ الميلادي مع ٥٠٪ بالمئة من السكان الأميين البالغين من العمر ٥ - ١٩ سنة، فنظرا لهذه الضخامة في تعداد العناصر الأميين، ستكون مهمة نشر الأفكار الحديثة صعبة للغاية. و في هذا الصدد هناك حاجة إلى التنبه إلى الإحصاءات المقلقة الأخرى أيضاً. فمن بين مجموع التلاميذ المسجلين في المدارس الإبتدائية يكمل التعليم الإبتدائي حوالي ٢٣٪ فقط. فمن اللازم أن تعطى مهمة تعميم التعليم الأساسي أولوية قصوى. كما يحتاج النظام التعليمي بأسره عندنا إلى تجديد الصياغة و البناء والهوية. و تحقيقا لهذه الغاية قد تم وضع سياسة تعليمية جديدة، و تشكيل وزارة جديدة باسم تنمية الموارد البشرية. و إني كلي الأمل بأنه لما تتم بلورة السياسة الجديدة، فإنها سوف تغطي مجالات تكون لها علاقات مباشرة مع تعزيز قوى الوحدة الوطنية.

الكتب المدرسية في التاريخ

و من الجدير بالذكر هنا أن التفسير الطائفي للتاريخ الهندي قد غذى أيديولوجية طائفية بين المثقفين عندنا. فقد أدرك المهاتما غاندي جيداً بالأضرار الإجتماعية التي تكبدها كتب التواريخ للطلاب عن طريق إساءة تفسير الماضي على الخطوط الطائفية. فقد كتب: "إن الإنسجام الطائفي لايمكن تحقيقه بصفة مستديمة في بلادنا طالما تدرس نصوصا مصوغة في المدارس و الكليات عن طريق كتب التواريخ." [٦٠] فقد إعترف "لأنه لايجب رأيي بأن كتب التاريخ هي التي جعلتني أتوقف عن احترام الإسلام." [٦١]

و من الغريب أن تقسيم عصور التاريخ الهندي إلى الهندوسي،

الإسلامي و البريطاني الذي إبتدأ لأول مرة في تأليف جيمس ميل من "تاريخ الهند البريطانية" مازال مستمرا في كتبنا المقررة للمدارس حتى الآن. لايزال المؤرخون يعتبرون العصر المتوسط كله فترة عداء مرير طويل بين الديانتين الكبيرتين "الهندوسية و الإسلام" بصرف النظر عن المشاركة الهادئة و التفاعل المنسجم بين أصحاب الديانتين في المجالات الثقافية و الإجتماعية الذي زاد حياتنا القومية غنى و ثروة. و لاشك في أن عددا كثيرا من العناصر في مجتمعنا الإجتماعي و الثقافي مثل الموسيقى و الرسم و التصميم و الأدب التي نفتخر به اليوم، ثمر للمساعي المشتركة لأتباع الديانتين على مدى القرون.

و كثيرا ماينسى الناس أنه عندما كان السلطان إبراهيم- سلطان لودي، يواجه بابر في المعركة الأولى في "باني بت" هرب بعض قواته من الأفغان من ميدان المعركة ولكن الملك "بكرماجيت" ملك جواليار وقف بقواته إلى جانب السلطان و مات في القتال كجندي باسل. و الحقيقة أن وجهة النظر الطائفية تريد منا أن نعتقد بأن الحروب في العصر المتوسط كانت مظهرا للخصومة بين الهندوس و المسلمين على أساس الدين، و هذه محاولة لتشويه الحقائق و تنطوي على تحريف التاريخ عمدا.

و إن تدوين الوثائق التاريخية منذ أنجز - ايم. ايليوت في حوالي منتصف القرن التاسع عشر تحت وجهة نظر كاذبة بأن الدولة الهندية في العصور الوسطى كانت مبنية على التنازع بين الهندوس و المسلمين و هي التي أتاحت الفرصة لتنمية نظرية خبيثة، الأمر الذي مزق نسيج ثقافتنا المركبة. و قد ظهر الأثر المضر لهذا النمط المتفكير بحيث أن المسلمين الذين تربوا على مثل هذه النظرية طالبوا بدولة منفصلة و الهندوس حكموا على المسلمين بأنهم أجانب وأثاروا موجة لطردهم. و الضرر الذي أحدثه المؤرخون البريطانيون الذين تبنوا للثقافة تعريفا مبنيا على الدين و بالغوا في الثناء على

الحكام المنتمين إلى مجموعتهم لايمكن أن يأتي بسهولة. فهم بسبب الغلو في كبريائهم و الإفتراض السهل في مواقفهم قد نسوا المزايا الذاتية و تجاهلوا عن قصد الأبعاد الإجتماعية و الإقتصادية للماضي و لم يدخلوا الظروف السائدة لدى الشعب و الأحداث التاريخية في حسابهم إلا قليلا.

و إلى جانب النزعة الطائفية في الكتابات التاريخية، هناك نزعة رجعية أخرى من شأنها أن تحدث تأثيراً معتدلاً على تكاملنا القومي وهي نشر نزعات من منطلق محلية مع منظور إقليمي ضيق. فيحاول هؤلاء المؤرخون تركيز إنتباههم على تفاصيل ثانوية للتاريخ و الثقافة الإقليمية مع إهمال عناصر مشتركة أكثر أهمية بالنسبة لبلدنا ككل. و وراء هذه النزعة الضيقة الأفق في كتابة التاريخ هناك عوامل عديدة أخرى منها إعادة تنظيم الولاية على أساس لغوي. فينبغي بذل جهود خاصة لنتأكد من أن تكون كتبنا المدرسية خالية من النزعات الطائفية الضيقة الأفق.

و كذلك من القلق في هذا الصدد عدم التوازن في تصويرنا و تبجيلنا لأبطالنا المحليين و القوميين في كتبنا المدرسية في التاريخ. فعلى سبيل المثال، لا ينبغي إعتبار شيفاجي بطلا مهاراشتريا بل بطلا قوميا. و هكذا السردار [illegible] من [illegible]. فهو إسم [illegible] عظيم في تاريخنا. و لكنه وضع في زوايا النسيان. و هكذا هناك نزعة أخرى لتمجيد الأبطال المحليين تحول إنتباه الناس عن الأبطال القوميين. فإنني أرى أنه من الضروري تدريس كتب موحدة في التاريخ تعرض الأحداث بأسلوب متوازن و موضوعي من كنياكوماري (في مدراس) إلى كشمير.

دور الماضي

إن ظاهرة الإستخدام الإستغلالي لتراثنا الحضاري ليست مقصورة على المؤرخين فحسب. فالمصالح المطروحة في بلادنا تستخدم كل نوع من الأمور المبنية على الوهم و الخرافة والعاطفة لتحقيق لأغراض محددة. و سواء كانت هذه الأمور أكاديمية أو سياسية

أو إجتماعيا فقد تم التلاعب بها من قبل العناصر الأنانية. و يؤسفني أن أقول إنه حتى للهيئة الأكاديمية أيضاً ليست خالية منها. نحن نستمد أزراً و إلهاما من ثقافتنا الخصيبة. و لكن لن يتحقق هذا مالم نفصل ما هو على قيد الحياة مما هو قد مات. و هناك حاجة إلى شعور صالح للتمييز و التخلص من الخرافات و التقاليد الإجتماعية اللاعقلانية.

العلوم و التكنولوجيا:

إن نشر معارف علمية و تكوين مزاج علمي لازم لإستئصال التعصب الذي هو محل دائم لمشاكلنا. و كذلك تنمية روح البحث و المذهب العقلي بدل أكيد لمشاكلنا الإجتماعية الجمهور و تقاليدنا العتيقة و مواقفنا المتحجرة. مقارنة ينبغي أن يكون التسامح في الدين و الليبرالية في الديمقراطية و السياسة. و الإشتراكية في التنمية الإقتصادية. فلو وضع هذا الإمتزاج الثلاثي محل التطبيق بصورة فعالة فإنه سيؤدي إلى إحداث ثورة إجتماعية وثقافية جديدة في البلاد و يكفل روح الوحدة القومية التي نحن كلنا نتوق إليها.

دور وسائل الإعلام:

كلمة فقط أريد أن أقولها عن وسائلنا الإعلامية فهي تستطيع أن تلعب دوراً حيويا في تنمية روح الوحدة القومية. إن هدف وسائل الإعلام هو تثقيف الشعب و تنوير أذهانه. و يمكن إستخدامها كأداة لتطوير المجتمع بتصفية الرأي العام. و قد أحرزت شبكات إذاعة عموم الهند و التلفاز في الوقت الحاضر إمتداداً واسع النطاق. إنها يمكن أن تذيع صوراً من تاريخنا من شأنها أن تنمي الإنسجام الطائفي و الوحدة القومية مثل إحداث ثورة عام١٨٥٧م و مجزرة جليان والاباغ و حركة عدم التعاون. و يمكن أن تقدم روايات مسلسلة لتذكيرنا عن الأخطار التي عرضت وحدتنا للخطر مثل خيانة ميرجعفر و أمي شند في البنغال (ضد سراج الدولة) و صادق في دكن (ضد تيبو سلطان) أو تقدم سير رجالات و ألوانا مختلفة لثقافتنا الغنية و تنوعها و هذا لا يعتبر خروجا عن الموضوع لو قمنا إقترحنا بترجمة كتب ذات جودة

عالية من كل اللغات الكبرى و خاصة الكتب التي اختيرت لجائزة الأكاديمية الأدبية لا باللغتين الهندية و الإنجليزية فقط بل باللغات الإقليمية الأخرى أيضاً. فيكون لكل هذه الأشياء أثر طويل المدى في تنمية وحدة أمتنا.

حكومة ذاتية

إعتقد أن هناك فعلاً وعياً عند الشعب بأنهم يعيشون تحت حكومة واحدة. هذه الحكومة تحمي حياتهم و ممتلكاتهم و توفر النظام و القانون والعدل و جميعهم يشتركون في المنافع العامة. على هذا يمكن تعزيز هذا الوعي و الروح اللازمة للتكامل القومي و تنميتها برعاية و تغذية منشآت ديمقراطية على مستويات متعددة. فاليابان خير شاهد على ذلك. إن مثاله يوضح لنا كيف نمت الوحدة القومية هناك نتيجة لتطوير معتقدات و منشآت محلية. فيجب إشراك الناس في كل مراحل من عمليات الحكومة الذاتية.

الأوضاع السلبية في الجنوب:

إنه مستحيل إهمالاً ونسياناً لولا نذكر بأن البنية الثقافية و الإجتماعية في الجنوب خالية تماماً من التوترات و القلق التي توجد في الولايات الشمالية. فإنتشار المذهب الطائفي نادرة في الجنوب. و هناك رشاقة و سلامة في العلاقات بين الطوائف و الطبقات. الأمر الذي أجده مبعثاً على التفاؤل. و إنها مساعدة على الإستقرار و الإنسجام الإجتماعي. و السبب في هذا الإختلاف يمكن أن يشاهد في طبيعة التطورات التاريخية في الجنوب.

إن إمتزاج ميول متنوعة في ثقافتنا المركبة تجسد بطريقة جلية في نواح مختلفة من الحياة الإجتماعية و الثقافية في الجنوب. فقبل قرون ذهب شنكارا و رامانوج إلى الشمال كمفسرين للثقافة و كشارحين للفلسفة (الهندوسية) فيعتبر لمساهمة جزءاً لا يتجزأ لتراثنا القومي.

خاتمة :

إن مسألة الوحدة و التكامل القومي معقدة و خطيرة بحيث أنه لا يمكن معالجتها ببساطة سهلة. فالتدابير الناجح تكمن في إحتراسنا على القيام بدراسة عميقة و دقيقة للظروف السائدة و تاريخها حتى نكون في وضع نستطيع فيه تحديد المشكلات الحقيقية بطريقة صحيحة و معالجتها على الخطوط التي أشير إليها في هذه السلسلة من المحاضرات. فلقد أوجز جواهرلال نهرو هذا الأمر هكذا: "علينا ألا نكون مستعدين للتعالي و نرى تفكير الطبقي و طائفي و طبقي إذ أننا ملتزمون بقيام مهمة عظيمة. فلنكن مواطنين لجمهورية الهند. نقف بإستقامة رافعين رؤوسنا و ننظر إلى السماوات ثابتين على الدوام ثابتة تبقى تركيبة الشعب الهندي و تكامله. لاشك أن التكامل السياسي قد تحقق إلى حد ما. و لكن الشيء الذي أريد أن أقوله أعمق بكثير. و هو تحقيق التكامل العاطفي لدى الشعب الهندي حتى نتمكن من الإلتحام في وحدة قومية قوية و متماسكة في نفس الوقت على تنوعنا الرائع و على ذلك الخلاص و حكمة و تنبيه فلنكن مجتمعاً في وحدة واحدة.

و قبل أن أنهي كلامي أود أن أنقل عبارة من رسالة كتبتها السيدة إنديرا غاندي إلي في ٢٦/أغسطس ١٩٨٢م ردا على رسالتي التهنئة التي بعثت بها إليها بمناسبة عيد الإستقلال.

> "على رجال الدولة أن يكونوا كفرد واحد مع بقية الجهاز للدفاع عن التكامل الوطني و جعل الحرية حقيقية حتى لأصحاب الفقراء".

توضح هذه العبارة كم كانت قضية الوحدة الوطنية محبوبة لديها و كيف أنها لم تضيع فرصة إلا و أكدت فيها على ضرورة المحافظة عليها مهما كان الثمن.

و أخيرا إسمحوا لي أن أضيف هنا أنه في الجزء المبكر من هذا القرن كان العالم يعرف بشاعرين هنديين عظيمين و هما: طاغور

و محمد إقبال. و إلى جانبهما ظهر إسم ثالث و كان ذلك لبهاراتيار. فصوته كان صوت محب لوطنه و مدافعه. فلا يسعني إلا أن أنقل أبياتاً من قصيدته المشهورة التي مطلعها "بورا بورا" وشيداً هكذا.

Pora Pora nalik nalik ducendouramyarate.

Bharat akshamalavijaya trippatakka!

إنها مدح مفرط للعلم القومي الذي يرمز إلى كفاح الهند من أجل الحرية. و إنتصار الهند في الكفاح و عبورها إلى الأمام. و كما تعلمون هذا علم ذو ثلاثة ألوان. فاللون الأحمر يرمز إلى الكفاح و التضحية، و الأبيض إلى السلام، و الأخضر إلى تقدم البلاد و أنا مضطر بأن أنقل الترجمة الانكليزية للقصيدة.

Higher and higher still higher and higher and day by day

Must rise the holy flags of the divine land of Bharat

And they must stir up fresh waves in lake of the sky

And show the way for those who work for the world's good!

Offspring of the same womb, let us unite and try

To wash our hands clean and take up this flag.

Let this be to injustice the winding sheet

Out of the cloth woven from the thread we have made

And let it flutter and glitter on the flagstaff of Truth:

A winding spray of eternal freedom for us who are duty-bound.

أعلى فأعلى بل أعلى فأعلى يوماً فيوماً

لترتفع الأعلام المقدسة لأرض البهارتا الإلهية.

و لترفرف وتتموج في بحيرة السماء العالية.

و تنير السبيل للذين يعملون من أجل خير العالم

يا أشبال الرحم الواحدة لنتحد و نجتهد.

و لنغسل أيدينا غسلاً نظيفاً و نحمل هذا العلم.

ليكن هذا العلم كفناً للجور

و ليكن من القماش المحوك من الخيوط التي صنعناها.

و ليرفرف و يتألق على سارية علم الصدق.

تلخيص و تعريب : شميم الحسن أمانة الله

الهوامش

1. رشيد الدين خان: "تحدي بناء ثقافة مركبة" - المجتمع الهندي: مشاكل التكامل و إمكانياته. تحرير: راجيه موهان. نيو دلهي ص ٣ .
2. المجتمع الهندي: مشاكل التكامل و إمكانياته ص ٤ .
3. يقول البروفسور مجيب في كتابه: الفكر الإسلامي على المجتمع الهندي دلهي عام ١٩٦٣، ص ١٣٢ .

"لانستطيع أن نحدد الصفة الأوروبية بصحالها يعد من الأماكن الخاصة التي لم نوجد فيها كفعات من الفارسية الخالصة و كان من المفروض أن يكون ذلك. إنه امتزاج ثقافي مجموعة لمعيار و تحسس في عالم واسع و شعر في الشعب و الغناء و الرقصات و الموارد. و هي تنتسب بالمطالبة التي عرفت في حوبية الزمن و المكان"

4. و يعتبر مفكر فرنسي عرف "إرنست رينان" في ١٨٨٢ في محاضرته المرتجلة يقول:

"معنى الأمة" هي روح و مبدأ روحاني و تصالب ذاته
يشكل شيئان هما في الحقيقة واحد يصنعان هذه الروح أو المبدأ الروحاني أحدهما يكمن في الماضي، و ثانيهما في الحاضر. الأول يوجد في التراث الغني بالذكريات، و الثاني هو المواطنة الواقعية و الرغبة في العيش معاً و الإرادة لإنماء معظم التراث المشترك. إن الأمة مثل الفرد تمثل ماضي طويل للعمل الجاد و التضحية و الإخلاص. إن الماضي البطولي و الرجال العظام و المجد و أعني المجد الحقيقي، يعود في تكوين هذه الأشياء، تكون أمة جديدة تقوم بإنشاء الفكرة القومية. و إن وجود أمة هو استفتاء يومي.

5. علي أبو عشاري. إلى كلكوتا. مسلم مسلح الهندية و سياسة ثقافية. ١٩٩٤ ص ٣٥.
6. جيلز إسطبراويت: سياسة الخيمة الشعوبية. المطبعة العصرية للمشكلة لندن. ١٩٨٩ ص ٢٤٩ ـ ٢٦٠ .
7. الإسكندراني - ربه ... التعليم في المكتبة التاريخية. ... ١٩٦٦ ... المؤسسة الوطنية ... ص ٢٣٦ .
8. تحدي التعليم. منظور السياسة، وزارة التعليم نيو دلهي ١٩٨٥ ص ٤٢.
9. المدرسة الإنجليزية المعروفة في الهند. تنمية التوترات في الهند ص ٦.
10. إيه. آر. ديسائي: التكامل القومي و دروس التاريخ ص ٢ .
11. الهيئة ... السيرة الذاتية ص ٦٣ .

غانــدي و الديــــن

بقلم : [illegible]

إنه من تناقض غريب أن مواقف غاندي تجاه الدين تتيح مفتاحا لفهم حياته و فكره و لكن مثل تلك المواقف و أهميتها نادرا ما حظيت بالاهتمام لدى صحبه و نقاده على السواء. و كان من الطبيعي لهذا السبب بالذات أن يتعرض غاندي لسوء الفهم لدى معارضيه السياسيين، و إن قليلا من البريطانيين ذهبوا في نقدهم إلى ما ذهب إليه الأسقف كوسمو لانغ (Cosmo Lang) فقد وصفه في خطاب بعث به إلى اللورد ارون (Lord Irwin) بأنه 'صوفي متعصب و فوضوي'(1) و لكن معظمهم لم يتفقوا مع اللورد ريدنغ (Lord Reading) نائب الملك في الهند الذي كتب بعد أول مقابلة مع المهاتما "أعتقد أن الآراء الدينية و الأخلاقية لمسيو غاندي جديرة بالثناء و لكنني أعترف بأنني أجد من الصعب فهم ممارسة تلك الآراء على صعيد السياسة"(2) أما قيادة العصبة الإسلامية (Muslim League) التي دعت إلى تقسيم الهند على الأسس الدينية فوجهت اللوم إلى الشخص الذي ما برح يصر على أن وظيفة الدين هي الجمع و ليس التفريق بين الناس و أن الدين يمثل أساسا غير ملائم للقومية. أما فيما يتعلق بنقاد غاندي من الجناح اليساري فالقوا عليه التهمة باستغلال الدين من أجل إثارة الجماهير و منع توجهها السياسي عن قصد في مصلحة الطبقة البورجوازية الهندية، و من بين أتباعه كان هناك راديكاليون غضبوا على القيود الأخلاقية التي فرضها على نضاله مع البريطانيين، ثم كان هنالك عقلانيون قاموا بالمقارنة بين الأديان و اللاعقلانية و الظلامية و أبدوا إستياءهم تجاه التعبيرات الصوفية لغاندي و [illegible] لم يعني

المؤرخين المتأخرين ينشر النظرية القائلة بأن غاندي عن طريق استخدام الرموز الهندوسية قد أسهم في الاستقطاب الطائفي التي توّج بتقسيم البلاد.

هذا إتهام خطير يرجع أصلاً إلى الغفلة في تفسير أفكار غاندي و أعماله و إساءة فهم تاريخ الفترة التي عاشها الهند. و لذلك أريد أن أقدم نبذة عن تطور الأفكار الدينية لغاندي و ألقي أضواء على حقائق تلك الأفكار و أقوم بتقييم تأثيرها على جوانب الشخصية و العامة و أهميتها الحقيقية في المنظور التاريخي.

و يبدو من الغريب أن غاندي على الرغم من نشوئه في أسرة هندوسية متدينة تشربت من الفلسفة "الفيشنوية" و خضعت للتأثيرات القوية الجينية(٢) لم يكن يعرف إلا قليلا عن الدين و حتى عن الدين الذي ولد عليه عندما وصل لندن عام ١٨٨٨م لدراسة الحقوق و كان قد يبلغ من العمر ١٩ سنة آنذاك. و بعد عام واحد دعاه بعض أصدقائه من الثيوصوفيين الإنكليز لقراءة (Song Celestial) لصاحبه السير إدوين آرنلد (Sir Edwin Arnold) فاعترف غاندي بخجل بأنه لم يقرأ "بهاغوت غيتا" باللغة السنسكريتية أو حتى باللغة الغجراتية أبداً. كما اطلع على قصة حياة اللورد بوذا و تعاليمه و تنكراته للذات من خلال كتاب آخر و هو (The Light of Asia) للسير آرنولد و اطلع كذلك على الكتاب المقدس في انجلترا عندما قدمه له زميل نباتي مسيحي. فدخل "العهد الجديد" و خاصة الموعظة على الجبل قلبه. و الآيات التي تنصح بعرض الخد الأيسر لمن يضربه على خده الأيمن و إعطاء عباءتك لمن يطلب سترتك. عادت بذاكرته إلى أبيات الشاعر الغجراتي شامال بهت (Shamal Bhat) التي كان غاندي يرددها عندما كان صبيا و قال الشاعر فيها "اعطوا وجبة غذائية كبيرة مقابل كأس الماء" و يقول غاندي في سيرة حياته الذاتية أن فكرة الحب مقابل الكراهية و الخير مقابل الشر أقلقته كثيرا و لكنه لم يدرك تلك الفكرة إدراكاً تاماً.

و الحقيقة أن هذه العوامل لتأثر اهتمام غاندي بالدين و لكن وعيه الديني لم يكن عميقا حتى الآن و ربما كان قد تضاءل لولا الحادث الذي دفع به للذهاب إلى جنوب أفريقيا عام ١٨٩٣م- في بريتوريا التقى غاندي مع رجال متحمسين في مجال التبشير كان وظيفتهم الرئيسية (على حد تعبير غاندي) "اقناع أتباع الديانات الأخرى لاعتناق الدين المسيحي" فتأثر غاندي بشدة بمهمة (Quakers) لهدي الناس إلى دينه في بلد أجنبي، و لكنه لم يستعجل باعتناق المسيحية في بريتوريا على عكس ما حدث في لندن حيث أسرع في الانضمام إلى الثيوصوفية. و لو أن معرفته عن الدين ما زالت سطحية انه كان يشعر بارتباط عاطفي و خاص مع الدين الذي ولد عليه. و عندما طلب منه (Coates) أحد المبشرين أن يخلع عقده المصنوع من حبات الديانة الفشنوية قائلا: إن هذه الخرافة لا تليق بك، دعني أكسر هذا العقد" أجاب غاندي بالنفي و قال: "إن هذه هدية مقدسة من والدتي". و عندما تساءل (Coates) هل تؤمن بذلك، أجاب غاندي بقوله: "لا أعرف أهميته السرية، و لا أعتقد أنني سأصاب بضرر لو لم ألبسه و لكني سوف لا أخلع هذا بدون سبب مقنع، سوف لا أخلع هذا العقد الذي وضعته أمي في رقبتي رمزا لحبها". كان ذلك العقد رمزا. و لم ينبذ غاندي الديانة الهندوسية مثل ذلك العقد و قد نال كليهما من أبويه الحبيبين. و هذه الصلة العاطفية بالديانة الهندوسية توثقت من خلال مراسلاته مع بعض أصدقائه في الهند عندما تعرض لضغوط شديدة من دعاة المسيحية في جنوب أفريقيا. و كان من بين أصدقائه شخصية ممتازة اسمها راج شاندرا (الذي سماه بهاي، كما يسميه غاندي) و هو صائغ و شاعر و صوفي في آن واحد و تعرف عليه غاندي في بومباي. و قد ترك لنا غاندي صورة قلمية لصديقه و هي كما يلي:

"اقتنعت نفسي مازلت على وثيق صلة معه، و شعرت فيه روح النكران الذاتي في كل لحظة. و من المميزات البارزة لشخصيته أنه يطبق دائما ما يدرسه من خلال تجاربه. لم أجد فيه أثرا للزيف في حياته

لأشياء اللذة و المتعة و الخوف في هذا العالم. كانت هناك قوة غريبة في عينيه، كأن فيها إيمان غير عادي بدون أي أثر لنفاد الصبر أو التهور، و هذا دليل على عقلية مركزة على هدف واحد، و لا توجد هذه الميزات إلا في شخص يتحكم في نفسه، و إنه عارض الفكرة القائلة بأن الشخص الذي هو منغمس في مجال الدين لا يكون مهتمًا في شؤون الحياة العملية، و بصفته طالبا لفلسفة الدين حاول أن يمارس معتقداته"(١).

كان راج تشاندرا أكبر من غاندي بعامين فقط و توفي عن ٣٣ سنة فقط عام ١٩٠٠م و الميزات التي أعجب بها غاندي في صديقه هي نفس الميزات التي حاول أن يتصف بها نفسه فيما بعد و لذلك ما زال غاندي صديقا له و لم ينس تلك طيلة حياته و وصفه بأنه واحد من دعاة المعاصرة الثلاثة الذين أثروا فيه أعمق تأثير. أما الاثنان الآخران فهما تولستوي (Tolstoy) و رسكين (Ruskin). فساعده كتاب تولستوي "مملكة الإله في داخلك" (The Kingdom of God is Within You) عن طريق الكشف عما في الدين المنظم من مغالطات في الثورة عن محنة الدعوة التبشيرية في جنوب افريقيا، و أوضح له كتاب رسكين "إلى هذه النهاية (Unto This Last) قيمة حياة البساطة و كرامة العمل باليد، و لكن راج تشاندرا هو الذي أعطى إتجاها خاصا لبحثه عن الدين، و الأمر الذي له أهمية خاصة هو أن راج تشاندرا يصر على ضرورة الانسجام بين العقيدة و العمل، مؤكدا أن الطريقة التي يعيش بها المرء لا تقل أهمية من شكل العقيدة، فهي التي تجعله هندوسيا جيدا أو مسلما جيدا أو مسيحيا جيدا. كان راج تشاندرا نفسه من الطائفة الجاينية و لكنه عمّق عقيدة غاندي في الهندوسية، و كان يعتبر العقائد المختلفة "حظائر كثيرة محصورة بالجدران" يحصر فيها الناس أنفسهم رجالا و نساء، و لم يكن يخوض نزاعا دينيا و كان يقلق منه دائما، و إنما كان يدرس كل عقيدة و يفهم ميزاتها و يشرحها لأتباع تلك العقيدة.

كان بهاغوت غيتا الكتاب الذي يعود إليه الفضل في توثيق صلته بالهندوسية و كان له أعمق أثر على نفسه و كان غاندي يدعوه

قاموسه الروحي" و قرأه لأول مرة في لندن عام ١٨٨٩م عن طريق ترجمة الشاعر الإنجليزي أرنلد (Edwin Arnold) و في جنوب أفريقيا درس تراجم أخرى مع النص الأصلي ثم بدأ يقرأ هذا الكتاب صباح كل يوم، و كان يحفظ عن ظهر قلبه بيتاً واحداً كل صباح إلى أن حفظ الكتاب بأسره.

إن كلمتين واردتين في "جيتا" و هما "أباري قراها" (اللاملكية) و "سمبهاوا" (الرهبانية) فتحتا آفاقاً لا محدودة أمام غاندي، فكلمة اللاملكية كان مفهومها الشخصي أن عليه أن يتجنب المتاع المادية التي تقيد الروح و أن يخلص نفسه من قيود المال و العقار و الاتصال الجنسي و يعتبر نفسه وصياً لا مالكاً. أما الكلمة الثانية "الرهبانية" فاقتضت منه أن يبقى هادئاً في حالة الألم و الفرح و الانتصار و الهزيمة و أن يعمل بدون أمل لفتح أو خوف من الهزيمة، و بتعبير بسيط بدون شوق لثمار عمله. و ملحمة "مهابهارتا" و يشكل "جيتا" جزءا منها تعتبر جزءاً من التراث الهندوسي منذ ٢٥٠٠ سنة على الأقل. و هذه الملحمة في رأي غاندي عمل استعاري لا تاريخي، و هو يعتقد أن الهدف الحقيقي لجيتا هو الإرشاد إلى هدف إدراك الذات، و أنه لم يوافق على التفسير التقليدي لجيتا باعتباره بياناً شعرياً ينصح "اللورد كرشنا" للجندي "أرجنا" لمقابلة أبناء عمه في ميدان الحرب، و أن ميدان الحرب في "كوروكشيترا" هو مجرد رمز للقتال بين الخير و الشر الذي يجري في كل قلب إنساني. فيمثل "دريودهان" و جماعته النزوات السافلة بينما يمثل "أرجونا" و جماعته النزوات العالية في الإنسان. و يقول غاندي للذين يصرون على اعتبار المهابهارتا قصة بمعناها الحرفي إنه حتى لو نظرناها كقصة فإن هذه القصة أيضاً قد أظهرت عدم جدوى العنف إذ أن الحرب انتهت بدمار شامل لم يكن الطرف المنتصر فيه في وضع أحسن من الطرف المهزوم (٥).

و يعترف غاندي بأنه لم يهتم بالعناصر التصوفية و السرية للهندوسية حتى الاهتداء بناءاً على الضرر الذي لحق بالمجتمع الهندوسي

نتيجة للانشغال المفرط بتلك العناصر، و حاول الاستشهاد بغيتا على أفكاره الخاصة للقيم و هي "أهمسا" (اللاعنف) و العمل باليد و تقسيم الطوائف على أساس التخصص بدلا من الولادة في أسرة معينة و "براهماتشاريا"(٦).

لم يزعم غاندي بكونه عالما كبيرا كما كان بي. ج. تلك أو أوروبيندو غوش. غير أنه لم يكن يعتبر غيتا كتابا مخصصا للمثقفين فحسب، بل يرى أن رسالته كانت للتطبيق في الحياة العامة. و يقول غاندي أنه حاول تنفيذ تعاليم غيتا في حياته و استنتج بأن نكران الذات الكامل لا يمكن تحقيقه بدون ممارسة تامة لنظرية "أهمسا" بجميع أشكاله.

تميزت شخصية غاندي بمسحة عقلانية قوية جعلته يستطيع وضع فلسفة دينية خاصة، و لو أن هذه الفلسفة تتأصل في الهندوسية أنها اكتسبت صبغة إنسانية و عالمية. و عندما كان طالبا في انكلترا أعجبته "الثيوصوفية" و لكنه خلص نفسه من جوانبها الغامضة. و إن الدعوة المتحمسة للإرساليات التبشيرية لم تزعزع إيمانه و إنما دفعته لدراسة الأديان الأخرى بدقة. و لذا لا غرو في أن تفسيره لغيتا جديد و غير تقليدي. و قال غاندي أن أي كتاب مهما بلغ من القداسة لا يمكن أن يكون محصورا في تفسير واحد بصرف النظر عن الزمان و المكان و إن مدلولات الكتابات العظيمة تكون خاضعة للتطور، و أكد أن كل عقيدة حية يجب أن تنطوي على صلاحية التجدد(٧)، و يجب أن يخضع كل مبدأ من مبادئ الدين للتجربة الفاحصة و إن لم يكن كذلك ليس صالحا لنا لنتحرر من ممارسات غير عادلة و غير إنسانية.

لم يتورع غاندي في إيراد التجربة الفاحصة على الهندوسية كما كانت في زمنه و وجه نقدا قاسيا إلى مظاهر الظلم التي تسربت إلى المجتمع الهندوسي، ففي سيرته الذاتية يتحدث عن مدى تقززه بمشاهدة تضحية الحيوانات و أنهار الدم في إحدى المعابد الهندوسية بمدينة كلكتا و حب المال المفرط لدى الكهنة و النساك في فاراناسي. استنكر

غاندي الصلب و نظام البردة و زواج الأطفال و ما يصحبه من ترمل إجباري و كانت آراؤه حول مكانة المرأة سابقة لأوانها متميزة بالجرأة، تقدمية و مماثلة لما جاء لآراء المتشددين في مجال إصلاح حقوق المرأة في الوقت الحاضر. فأكد عام ١٩١٨م" أن المرأة مرافقة ذات قدرات عقلية متساوية و لها نفس الحق في الحرية" و تبنى غاندي بالمكانة القانونية المتساوية للمرأة و حقها للإدلاء بصوتها. كما شن غاندي حربا شعبية ضد إساءة استخدام النظام الطائفي و المنبوذية. و عندما حاول ب - س - مونجي زعيم حركة "هندو مهاسبها" إثبات أن المنبوذية جزء لا يتجزأ للهندوسية أجاب غاندي بسرعة "إني سعيد بأن الهندوسية التي اعتنقها لا تربطني بكل كلمة مكتوبة إذ أنها مكتوبة باللغة السنسكريتية و رغم معرفتك الحرفية للكتابات المقدسة فإنك تتبع هندوسية مطبوعة. و أقول بكل تواضع بأنني مارست الهندوسية طيلة حياتي"(٨).

و من أحق فهم أثر غاندي على الهندوسية سيكون من المفيد في هذه المرحلة أن نقول شيئا عن الورطة التي كان فيها المجتمع الهندوسي إبان فترة نشوء غاندي. طوال القرن التاسع عشر ظلت الهندوسية تعتبر نفسها محاصرة. و كانت المشكلة على حد تعبير مؤسسي جمعية دينية جديدة تتعلق بتدابير نشر الهندوسية بشكل قديم مجدد و مثقف و إقامة حاجز أمام انتشار الإلحاد و المسيحية(٩). و قبل ميلاد غاندي بأربع سنوات تنبأ كاتب إنجليزي هندي في صحيفة "كلكتا ريفيو" بفناء الهندوسية (١٠)، قائلا: إننا نعتقد أن التأثير المشترك للمدارس الحكومية و التبشيرية سينتج في إحداث الفناء الذي كان يسعى إليها المرء منذ وقت طويل". و في عام ١٨٧٢م ذكر إداري و عالم بريطاني السير ألفريد لايل (Sir Alfred Lyall) في صحيفة "ريفيو" النصف شهرية: "إن الآلهة القديمة للهندوسية سيموتون في مناجم الأضواء و النسائم الفكرية مثلما يحدث للسمكة ملقاة بالأسماك عندما تخرج من الماء". و في نفس العام قال روبرت تايت أحد أشهر المستشرقين

الامبرياليين و أكثرهم تحررا في الهند.[٦٦] "لدينا قناعة عميقة بأن الهند لن تنال "الحكم الذاتي" طالما أنها لا تنبذ الأنظمة الوثنية للدين، الأمر الذي ما زال بسبب انحطاطها الفكري، و التحول إلى المسيحية".
و قبل الحرب العالمية الأولى بسنتين ذكر السير أندريو فريزر (Sir Andrew Fraser) حاكم سابق لولاية بنغال في معرض تعليقه على أعمال الإرساليات التبشيرية المسيحية في كتابه تحت عنوان "بين الأمراء و الفلاحين الهنود" (Among Indian Rajahs and Ryots) [٦٢]: أن نفوذ المسيحية يتنامى بطريقة ممتازة و هناك فرصة الآن لم يسبق مثلها في أي وقت مضى.

أما رد الفعل الهندوسي على هذا التحدي الذي شهده الربع الأخير للقرن التاسع عشر فظهر بأشكال متنوعة. فرجعت حركة آريه سماج و أسسها سوامي ديانند عام ١٨٧٥م إلى النقاء البدائي للعصر الفيدي و كانت لها مواقف حازمة و معارضة قوية تجاه كل من المسيحية و الإسلام، و كان "رانادي" القاضي و المصلح الاجتماعي المعروف بولاية مهاراشترا يؤمن بأن عبقرية الثقافة الهندوسية تكمن في استمراريتها و تسامحها و قدرتها للاستيعاب و دعا الهندوسية لتزكية نفسها، و في الوقت ذاته لما كان جاء في المسيحية من قوة التنظيم و السعة على التصرفات الخاصة و الجهد النشط في مجال الأعمال الخيرية. و أنذر "فيفيكانندا" (Vivekananda) الطبقة المثقفة من الهندوس بأن حديثهم عن الإصلاح الاجتماعي ليس له مغزى إذا كان مقصورا على دائرة اجتماعية صغيرة للطبقة المتوسطة الساكنة في المدن.

و قد كان قدر لفيفيكانندا أن يعطي الأولوية لمهمة تنقية الهندوسية و إعادة تنظيمها كما نادى به "فيفيكانندا" الذي توفي و هو في نضارة عمره عام ١٩٠٠م. أما مؤتمر رانادي للإصلاح الاجتماعي فظل جماعة شخص واحد و لم يعد نفوذه وراء طبقة مثقفة صغيرة في المدن، و لكن "آريا سماج" حقق نجاحا أكبر. غير أن جاذبية حركة "آريه سماج" كانت

محصورة بسبب مواقفها المتطرفة، و كانت هناك عناصر أخرى للهندوسية الثقافة تمثلت في شخصيات مثل لاجبت راي، و بين چندر بال و گنگادهار تيلاك و آني بيسنت و لكن أحدا منهم لم يملك من الجاذبية العامة و العزم ما جعل غاندي يقف صامدا في وجه الأرثوذكسية الهندوسية، و عندما عاد غاندي من جنوب أفريقيا استطاع بفضل ما تميز به من جاذبية شخصية من تولي أي سلطة رسمية كزعيم ديني، و هو يعرف أن هندوسية الصفوة ميالة نحو التجريد و الغموض بينما هندوسية عامة الناس تميل إلى الطقوس و الخصوصية، و لم يرض غاندي عن أي واحد منهما، فتصدى للأفكار و الآراء الغيبية الميتافيزيقية، و أبدى كراهية خصوصية للظاهرة الطقوسية و لم يشجع الخرافات على اختلاف أشكالها، و عندما سئل عن خوارق العادة، أجاب متسائلا: "معنى المعجزة في قلب الطبيعة" و لم يتصور بالإله بشكل مجسم و قال "إن الحقيقة عندي هي الإله و إن الإله و القانون الإلهي ليسا بشيئين أو حقيقتين مختلفتين بالمعنى الذي يختلف به ملك دنيوي عن قانونه"(١٢). و هكذا كان هندوسية غاندي تتمحور في بضع معتقدات ملموسة و هي الطبيعة الأساسي للإله و وحدة الحياة كلها و قيمة محبة (الحب) كوسائل لمعرفة الإله.

و لم يتردد غاندي في إعادة تفسير المعتقدات التقليدية و رفض الممارسات التي كانت متعارضة مع عقله أو ضميره و أعتقد أن الهندوسية تملك قدرة التجديد نفسها.

و يمكن القول بأن غاندي كان واحدا من كبار المفكرين في تاريخ الهندوسية ، فقام بإعادة تشكيل و تعريف الأفكار القديمة، و كما ذكرناه آنفاً أنه تأمل في قصة "مهابهارتا" باعتبارها استعارية و فعل نفس الشيء بخصوص بهاغوت گيتا أيضا، فيمثل كورشترا عنده الروح بينما تمثل جيوشه القوى العديدة للإنسان، و هي خاصيات مطيعات للروح التي تتحكم في نفسها و يرقصن أمامها حسبما تشاء"(١٤). أما "ملكشا" - السمو وراء الروحانية - الذي يبعد المرء عن الشئون

الدنيوية حسبما يعتقد جوهره عام فيعني أن المرء يجب أن يجعل نفسه أداة لخدمة الناس، و الزاوية الروحية ينبغي ألا تكون مجرد طقوس منعزل عن شعب الحياة اليومية و إنما يجب أن يكون مركزا تدريبيا للعاملين في المجالات السياسية و الاجتماعية. و "موكشا" تعني التحرر من الأفكار الدنيئة، و لا تعني "أهمسا" مجرد ترجيح شيء على الآخر من المأكولات و إنما هي قوة محركة لستياجراها ـ طريقة عدم العنف المعتمدة لدى غاندي لتنفيذ التغييرات الاجتماعية. أما الامساك عن الأكل فليس مجرد وسيلة للعلاج الطبيعي أو كبح الشهوات الجسمية و إنما هو سلاح في ترسانة "ستياجراها". كما أن "براهماتشاريا" ليس الابتعاد عن الاتصال الجنسي و إنما هو طريق للحياة يقتضي التحكم الذاتي في التفكير و التعبير و العمل.

أعطى غاندي إتجاهاً جديداً حتى إلى مفهوم العبادة، فكتب: "أن العلاقة بين الإله و عبده لا تكون عقد العبادة فحسب، و إنما هي في كل وقت و هي علاقة العبد و صاحبه"[٤٥] و العبادة تعني تزكية الذات، و أهميتها للقلب و الذهن هي نفس أهمية الاستحمام بالنسبة للجسد[٤٦]. و بما أن الألوهية تستوعب كل شيء، فإن غاندي عند العبادة لم يكن يستجدي أو يطلب شيئا من الإله و إنما يستجدي نفسه ذاته الأعلى ـ الذات الحقيقي الذي لم أحقق بعد الاندماج التام فيه"[٤٧].

و لابد للمرء أن يطلع على الاستراتيجية التعديلية التي تبناها غاندي في مواجهة الأرثوذكسية الهندوسية، و فكرة الوحي الغير مشروط للسلطة الروحية و إنما ادعى حقه في إعادة تفسير النصوص الدينية في ضوء العقلانية و الأخلاقية و الفطرة السليمة. و مما يسر مهمته أنه اختار كتابا واحدا و هو "كيتا" و جعله رمزا مشتركا بينه و بين غيره من الهندوس الذين كانوا ينتمون إلى جيله. و عندما تعرضت تفاسيره للنقد أجاب قائلاً بأن النص الذي يعتمد عليه تحليله ليس إلا نسخة محرفا أو مؤكدا أنه يليق الهندوسية على حياته، غير أنه لم يدع أبدا بكونه معصوما عن الخطأ. و كتب: "أن الآراء التي تكونت

في نفسي و النتائج التي استخلصتها ليست نهائية و قد أغيّرها غداً.

و تمكّن غاندي من التفسير الحر للديانة الهندوسية إذ إنه كان مطلعاً على بواطن الأمور و يفسر بين الناس هندوسية متحررة و هندوسية مشبعاً أو "مهاتما" و مكانته الفريدة كزعيم سياسي ساعدته في جهوده كمصلح إجتماعي، و إصراره على استقلال العقل و الوعي البشري في تفسير الأفكار و الممارسات الدينية ليس لنفسه فقط و إنما لغيره من الناس يجعله أكثر المصلحين الدينيين جرأة في التاريخ.

و لاحظ "رامانا مهارشي" أحد القديسين الكبار للهند في القرن العشرين أن غاندي "كان رجلاً طيباً نمى بتطوره الروحي عن طريق تحمل أعباء ثقيلة للغاية" (١٨).

و القوة العظيمة التي أسداها غاندي للديانة الهندوسية تتمثل في محاولته لتحريرها من أغلال الطقوسية، و أنه ذهب إلى حد القول بأن الطريقة الوحيدة للتقرب من الله عبارة عن "مشاهدته في مخلوقاته و الإندماج فيه". و قال أنه لا يعرف أي دين لايكون على صلة بالنشاط الإنساني، فالقانون الروحاني لا يطبق في الفراغ و إنما يطبق في النشاطات العادية للحياة، و الدين الذي لا يأبه بالمشاكل الشئون العملية و لا يعمل على حلها ليس من الدين في شيء" (١٩) و قال غاندي ذات مرة "إن الله لا يظهر لأكثر الفقراء إلا في شكل الخبز". و ذات مرة قال لسكرتيره "إن الإنسان لا يمثله علوه الفكري الذي يصل إليه في لحظات نادرة و إنما تمثله المثل التي يمارسها في حياته اليومية" (٢٠). و كتب سي. اف. اندريوز (C.F. Andrews) الذي درس حياة غاندي و فكره بدقة في رسالة بعث بها إلى رومين رولاند (Romain Rolland) "إن العطف للآخرين يشغل مكاناً أسمى في الحياة الباطنية لغاندي" (٢١) و في عبارة معروفة أخرى وصف اندريوز (Andrews) غاندي "إنه قديس عملي أكثر من متأمل". و لاحظ "هوريس اليكزندر" (Horace Alexander) صديق آخر لغاندي كيف استرشد غاندي

من الطريقة المختزلة للطبيعة الهندية. و كتب " إن غاندي كان طبيعة عملية. و إنه لم يكن حالما يرى الأشياء التي لا يمكن وضعها في حالة الفعل. و لم يكن حسب رؤيته يتحدث معه إلا ليخبره بما ينبغي أن يعمل غدا أو بمعنى أكثر فعالية لإيجاد الوحدة المعنوية و الإخاء بين الهندوس و المسلمين أو بطريقة نحو الشيوعية بسرعة" (٣٢).

كان رأي شفايتزر . العالم الديني لغاندي . يقول إن الاختبار الحقيقي للتقدم الروحاني يكمن في مدى إمكانية نجاح المرء في ترجمة معتقداته إلى الحياة العملية. و بعد تأمله للمسيحية في بهاجافاد جيتا استنتج غاندي أيضا " إن الذي لا يمكن تطبيقه في الأعمال اليومية لا يستحق أن يدعى دينا". إن التأمل و العبادة ليست أشياء خاصة تحفظ في المعابد المقدسة مثل المجوهرات. بل يجب أن تنعكس في جميع الحالات" (٣٣).

أثناء ممارسة القانون في دربن و جوهانسبرج حيث أصبح يكسب ...٥ جنيه سنويا لم يكن غاندي يرى من واجبه المهني أن يدافع عن موكل له إذا كان على خطأ و لم يكن يتردد في توبيخه إذا اطلع أثناء المحاكمة أن موكله لم يخبره على حقائق معينة. و عندما لم يدفع له موكل أتعابه المعادلة لم يلجأ غاندي إلى إجراءات قانونية قائلا إن خطأه الاجتهادي مسئول عن هذه الخسارة.

و تأمله في "جيتا" و تفكيره المتزايد بمبدأ "اللاملكية" جعله يقلل من حاجاته و يقلل من عنايته على ما يعتبر رمزا للوقار لدى الطبقة المتوسطة. و التقت نزعته هذه بمفاجأة الحظ عام ١٩٠٤م عندما كان غاندي مسافرا بالقطار من جوهانسبرج إلى دربن فأعطاه أحد أصدقائه كتابا و هو "إلى هذا النهاية (Unto This Last) لصاحبه رسكن. فجلس غاندي طول الليل و قرأ ذلك الكتاب من أوله إلى آخره. و لما وصل القطار دربن في الصباح التالي كان غاندي قد عقد النية على تبني طريقة رسكن لحياة التقشف.

و شهد العقد التالي تغيرات كبيرة في حياة غاندي جاء يتمثل في

انقطاع العلاقة عن المال و العقار و الجنس و اختيار مظهر وصفه تشارتشل فيما بعد بفاقد عاري. و هذا التحول زاد في قدرته لتركيز العناية على القضايا العامة التي تهم الجماهير و تعني معركة طويلة بين فريقين غير متساويين مع الجنرال (Smuts) مما أسهم في شخصيته الفريدة عندما طلع كشخصية بارزة على أفق السياسة الهندية.

و في مقال جيد تحت عنوان "الروح كما هي و طريقة التعامل معها" تطلع في صحيفة "هيبرت" (يناير ١٩١٨م) وصف البروفيسور جلبرت موري (Gilbert Murray) حياة غاندي في جنوب أفريقيا و أنذر قائلا "إن الشخصيات التي تشغل مناصب السلطة يجب أن تكون يقظين من الحذر عند التعامل مع شخص لا يبالي بالأفراح المادية و لا بالمتع الحسية أو الثروة أو الراحة أو الترقية أو الثناء، و لكنه يعتزم فقط لأن يفعل ما يعتبره صائبا".

و إن تعمقه في الأمور الدينية لم يساعده في صياغة شخصيته فقط و إنما في وضع طريقة السياسة التي اعتمدها في مواجهة التمييز العنصري في جنوب أفريقيا و الاستعمار في الهند. و أقر غاندي بكونه ممتنا ليس لأفكار تولستوي و ثورو (Thoreau) و إنه ليدين أيضا للموعظة على الجبل في تطوير "ستياجراها" كمنهج للكفاح الخالي من العنف. و في رأي غاندي يمكن أن يكون أحد ملحدا أو لا أدريا و يمارس في نفس الوقت "ساتيا جراها". و لكن من الأيسر بالنسبة لرجال الدين أن يطبقوا بالمقومات الأساسية "لساتيا جراها" و هي أن "ساتيا جراها" نضال في شتى و حتى الموت من أجل القضايا التي تفوق المصالح الشخصية للمرء. و إن الجسد يبيد و لكن الروح تبقى. و أن أي عالم لا يستطيع أن يخضع الروح الخير الكامنة للإنسان و إن كان إنسان مهما يبدو ضعيفا يملك ديانة خلقية و شرارة ملهمة يمكن اشعالها

لماذا أنا هندوسي؟ - كان هذا عنوان مقال كتبه غاندي عام ١٩٢٧م. و ذكر سببين رئيسيين لتعلقه بالهندوسية.

"إنها لكل الأديان جميعها و حرصها من الديمقراطية تتيح لأتباعه مجالا أوسع للتعبير عن الذات، و لكونها غير مقصورة على جماعة دون أخرى لا تمكّن أتباعها من إحترام الأديان الأخرى فقط بل تجعلهم يقدّرون و يستوعبون الميزات الجيدة للطوائف الأخرى. إن عدم التعصب ميزة في الدين الهندوسي الذي لا يؤمن بوحدة كافة الحياة الإنسانية فقط و إنما بوحدة الكائنات بأجمعها" (٣٤).

و لا يخلو من أهمية أن غاندي أبرز تلك العناصر الهندوسية التي تعطي الأولوية لرقي الفرد و رعيه في جانب و للتعايش و التسامح في العلاقات مع أتباع الأديان الأخرى في الجانب الآخر. و حتى أن قام بدراسة المقارنة للأديان أثناء إقامته في جنوب افريقيا ما زال غاندي متمسكا بالوحدة الخلفية لتلك الأديان. ففي مقال نشره في صحيفته الأسبوعية "الرأي الهندي" (Indian opinion) في أغسطس ١٩٠٥م كتب غاندي "إنه قد مضى الوقت الذي كان يمكن فيه لأتباع دين أن يقولوا و يقولوا أن ديننا هو الدين الحقيقي الوحيد و أن غيره من الأديان زائف" و عبر السنوات الأربع التالية ما فتئ غاندي يؤكد على الاحتياج للتعايش و التسامح بين أتباع المعتقد المختلفة. "إن كافة الأديان المختلفة أوراق كثيرة لشجرة واحدة و لو أنها تبدو مختلفة و لكنها واحدة عند الجذع". و إن الله و God و راما و نارايين و إيشور و خدا أسماء لذات واحدة. و نقل غاندي عن الطبيب الشهير نارسيمها قوله "إن الأشكال المختلفة التي يتم صياغتها من الذهب تنال أسماء مختلفة و لكنها جميعها بأصلها ليست إلا الذهب" (٣٥) "إن رحمة الله و وحيه ليس احتكارا لأي عرق أو أمة، بل أنها نزلت على جميع من قاموا بخدمة الله" (٣٦).

و حينما سئل عما سيفعل إذا كانت هناك نصوص متعارضة من مختلف الأديان أجاب غاندي: "إن الحقيقة أعلى من كل شيء و إنني أرفض ما يتعارض معها. و كذلك يجب رفض أي شيء يتعارض مع الأخلاق و رفض ما يتعارض مع العقل من الأمور التي يمكن تقييمها

المنطقي"[٣٧].

و الأفكار المتصورة بصورة متشابهة لغاندي عن أديان أوربية معاصريه و أثار غضبهم في بعض الأحيان. و رأى أول كاتب لسيرة حياته في جنوب أفريقيا "أن آراءه مماثلة للمسيحية لحد أنها ليست هندوسية بكل معنى الكلمة و قد تشربت من الهندوسية لحد أنه لا يمكن إطلاق المسيحية عليها في حين أن تعاطفه يتصف بالاتساع و الشمولية لحد أن المرء يتصور بأنه قد وصل نقطة لا مكان فيها لانقسام الفرق و الطوائف" و لهذا السبب أطلقت عليه ألقاب عديدة مثل "هندوسي أرثوذكسي" و "هندوسي مرتد عن ديانته" و "بوذي" و "ثيوصوفي" و "مسلم مسيحي". الحقيقة أن غاندي كان هذا و ذاك في آن واحد بل أكثر منه. إنه قام بتوبيخ المبشرين المسيحيين لقصورهم الديني"- و كانت ممارسته لنية دين و اعتناق دين آخر مبنية على المبدأ. لذلك إقامته في جنوب أفريقيا نصح حركة تربية سماح بالامتناع عن نشاط تبشيري في تلك البلد و لم يسمح لأحد في زاويته الروحية بمحاولة إقناع شخص لاعتناق دين آخر، و على عكس الانطباع السائد حينذاك لم تتحول المبشرة الإنكليزية الآنسة سلادي (Slade) إلى الهندوسية أبدا. و أكد غاندي أنها سميت باسم هندي لا هندوسي و هو "ميرا بهن" (الأخت ميرا) بناء على طلبها و لأجل سهولتها. كما أن "رتشارد جريج (Richard Gregg)" الذي كتب مقالات كثيرة حول موضوع اللاعنف و أقام في الزاوية الروحية لغاندي لقب باسم "جوفيند" و لكنه لم يتحول إلى الهندوسية أبدا.

"لدينا في هذه الزاوية الروحية ممثلون لديانات عديدة، و لا يجري فيها أي نشاط لتحويلهم إلى دين آخر غير دينهم و لا يسمح بذلك. و نعترف أن جميع هذه العقائد صحيحة و مشروعة من اللاهوت و جميعها عانت من معاملة ظالمة على أيدي من يتصلون بمعتقدي" [٣٨].

و عندما احتج بعض الهندوس على أن غاندي يختار لهجة لطيفة نسبيا عندما يتحدث أمام المسيحيين و المسلمين و يكون قاسيا في تلقيه

للهندوس. دافع غاندي عن نفسه ضد هذا الاتهام قائلا أنه لا يدعي بالمعرفة عن المسيحية و الاسلام بقدر معرفته عن الهندوسية و يعتقد أن هناك احتمالا أقوى لكونه عرضة لسوء الفهم لدى المسيحيين و المسلمين أكثر منه لدى الهندوس (٢٩).

درس غاندي كلا من المسيحية و الاسلام و كان له أصدقاء كثيرون من المسيحيين و المسلمين. فيقول في سيرة حياته الذاتية أن الجوانب المختلفة للمسيحية - حياة المسيح و موته و الموعظة على الجبل و العشاء الأخير لبعض المسيحيين - كانت موضع اعجاب كبير لديه. فكان يعتبر المسيح "أمير معارضي سلميا جريئا". كان غاندي قد قرأ ترجمة للقرآن الكريم و حياة النبي محمد عليه الصلوة و السلام و تملكته الدهشة عندما اطلع على الجرأة التي أظهرها النبي و أصحابه الأوائل في مواجهة الاستهزاء و السخرية و الصعاب. و بعد ذلك بعدة سنوات عندما كان في سجن "يرودا" نصح غاندي تلميذته الانكليزية - الأخت ميرا - و التي كانت تقرأ "الباتنيشاد" بأن تقرأ القرآن و قال أنها ستجد فيه جواهر عديدة (٣٠).

و في إحدى المناسبات قال غاندي

"لكنني أدرس الدين من ناحية مختلفة. يستمد خان عبد الغفار خان اعتقاده باللاعنف من القرآن، و يستمد أسقف لندن اعتقاده بالعنف من الكتاب المقدس. أما أنا فاستمد اعتقادي باللاعنف من الجيتا بينما هناك آخرون يقولون العنف فيه" (٣١).

أما تأييد غاندي للتسامح و الاحترام المتبادلين بين الأديان المختلفة فيرجع أصلا إلى دراسة المقارنة التي قام بها للأديان. و له جانب عملي أيضا و هو أن زملاءه و أتباعه في الحركات التي قادها غاندي ضد الظلم العنصري و الاجتماعي و السياسي كانوا ينتمون إلى كافة الأديان الرئيسية. فكان التجار الهنود المسلمون العمود الفقري لحركته في ناتال و ترانسفال و كان غاندي واعيا بالهوة بين المجموعتين الرئيسيتين في الهند و كان يحرص على سد تلك الهوة. ففي عام

١٩٠٥م كتب في مقال في صحيفته الإسبوعية: "أليس من الرائع أن هناك حاجة كبيرة ملحة للتسامح بين المسلمين و الهندوس؟ و أحيانا يخطر لي أنها أكبر من الاحتياج للتسامح بين الشرق و الغرب" (٣٢) و قبل ذلك بخمسة أشهر أكد في إحدى محاضراته حول الهندوسية في جوهانسبرج أنه عندما لم يكن هناك نفوذ سياسي فعال لم تكن هناك صعوبة في التعايش بين المسلمين و الهندوس بالسلم و الإخاء و الاحترام كل واحد منهما لآراء الآخر و الحرية لممارسة الدين بدون عائق" (٣٣). كان هذا تعليق من رجل متحسر على الأوضاع التي شهدها منذ عاد إلى وطنه بعد عشر سنوات.

أما الذين يوجهون اللوم إلى غاندي لخلطه بين الدين و السياسة فهم لا يعرفون ما معنى الدين عنده، و عذرهم بهذا الخصوص ليس مقبولا إذ أن غاندي أوضح ذلك المعنى أكثر من مرة. فمثلا كتب عام ١٩٢٠م و هو يرد على النقد الموجه إليه في صحيفة بريطانية بأنه يخلط الدين في السياسة :

"دعني أوضح ما معنى الدين عندي: إنه ليس الدين الهندوسي الذي أقدره، بدون شك، فوق الديانات الأخرى، و إنما هو الدين الذي يفوق الهندوسية ، يغير طبيعة المرء، يلزم المرء بثقة بالحقيقة بداخله و يكون شيء يزكيه، و هو عنصر دائم في طبيعة البشر يجعل الروح قلقة إلى أن يحقق معرفة الذات" (٣٤).

و بعد أربعة أعوام أكد غاندي أنه ليست هناك سياسة بدون الدين و أوضح أنه لا يعني الدين الذي يكره و يقاتل و إنما يعني الدين العالمي للتسامح" (٣٥). و في عام ١٩٤٠م أكد " أن الدين يجب أن يتمثل في كافة أعمالنا" و أضاف " بأن الدين هنا لا يعني الطائفية، إنه يعني الاعتقاد بحكم أخلاقي عقلي منتظم، و هذا الدين يفوق الهندوسية و الإسلام و المسيحية و ما إلى ذلك" (٣٦) و إن فكرة غاندي حسن الدين لا تشاطر ميزات دين منظم مثل الدوغماتية و الطقوس و الخرافات و التعصب الأعمى. الحقيقة أن دين غاندي بكونه مجرداً عن هذه

الاعتبارات الخارجية لا يمثل إطاراً أخلاقياً لسلوكية الحيـاة اليوميـة. و لهذه الحجة فإن معظم الأشخاص الأذكياء الذين يعترفون بقيمة إطار أخلاقي في المجال العائلي و الاجتماعي يشككون في إمكانية تطبيقه على صعيد السياسة و يعتبرون السياسة لعبة تغرق فيها القيمة الأخلاقية. إن السياسة ليست للقديسين "هذا ما قال له صديقه تلك الحقبة" عام ١٩١٨م.

لم يقبل غاندي بوجهة النظر المقبولة للسياسة بصفة عامة إذ أن "ستياجراها" بصفته أسلوبا للنضال وضعه غاندي لمحاربة الاضطهاد السياسي و الاجتماعي كان متأصلا في الأخلاقية. و تحاشى هذا الأسلوب عن الكذب و الغموض و الكراهية و العنف و طلب المعاناة على أيدي الظالمين بدلا من إلحاق المعاناة بهم على أساس الافتراض بأنه من الممكن أن يحول عدو اليوم إلى صديق الغد.

لم يكن ستياجراها "شيئا" بدون الأخلاقية و كان من الممكن أن يخسر غاندي بتبني هذا الأسلوب كل المعارك و ينتصر في الحرب في نفس الوقت. كانت القيود التي فرضها غاندي بنفسه مصدرا للضجر لدى بعض أنصاره و لكن كان هناك مبرر لديه لتنفيذ تلك القيود. و عندما شن غاندي نضال اللاعنف في جنوب أفريقيا شارك فيه بضعة آلاف من الهنود في منطقة محدودة تحت إشرافه الشخصي. و لكن نطاق ذلك النضال امتد إلى أن عدد المشاركين فيه بوجه مباشر أو غير مباشر بلغ عدة ملايين. و كان غاندي يفكر دائما في الجماهير الكثيفة بإثارة هؤلاء الملايين في جانب و وقاية حركته من الفوضى و العنف في الجانب الآخر. و انطلاقا من هذا كرس كل طاقته لرقابة شديدة دائمة على الحركة. فلم يقبل بالنضال المسلح في حملته و لم يسمح للفلاحين بالامتناع عن دفع الأجور لملاك الأراضي. و أبقى حملته للعصيان المدني بعيدة عن الولايات التي كانت تعيش تحت ظل استبداد الأمراء. و هذه الخطوات الداعية لنكران الذات كلها أربكت نقاده الراديكاليين الذين اتهموه بقمع "الروح الثورية" لجماهير الشعب و لكنهم لم يدركوا أن

الاستراتيجية الأساسية لنضال اللاعنف يجب أن تكون مختلفة عن نضال العنف. بالنسبة لغاندي لم تكن هذه مسألة احتلال مركز أساسي من قبيل قوة فاتحة أو التغلب على العدو بمجرد التفوق العددي، و إنما كان الغرض من هدف "ستياجراها" تشجيع ممارسة للانضباط الذاتي بما يؤدي إلى إعادة تكييف العلاقات بين الأطراف المتخاصمة و تلك بدون إثارة الكراهية و العنف. و كان اللاعنف القضية المركزية التي يمثلها لم يكن الهدف تراجعا عن أي مساومة. فقال: إني مستعد حتى بالفشل الكامل مع الإبقاء على قوة اللاعنف بدلا من الانحراف عنه و لو قليلا بصورة من أجل تحقيق نجاح مشكوك فيه" و بما أن العمل النضالي عنده كان وضع الحركة تحت مراقبته الكاملة فإن غاندي بدأ حملته بمقتضى من الحذر و الاحتراس و قام بتوسيع تلك الحملة طاقة و شدة بصورة تدريجية لا بصورة مفاجئة. و أوقف حملته عندما شعر بتسرب العنف و الفوضى إلى الحركة. و شهدت الفترة ما بعد الاستقلال انعدام مثل هذا الحذر و الاحتراس مما قد جعل معظم النضالات الجماهيرية صورة زائفة "لستياجراها" الذي كان غاندي أبو عذرته.

و قبل عودة غاندي إلى الهند من جنوب أفريقيا بعشر سنوات تحدث "غوبال كرشنا جوكهلي" و الذي أشاد به غاندي كمعلمه السياسي عن ضرورة إعطاء طابع روحي للسياسة، و كان جوكهلي المعروف بنزعته العلمانية الأكيدة على قناعة بأن الهند تحتاج للمخلصين الذين يمكنهم أن تكرس مواهبهم و أوقاتهم لخدمة البلاد. و تساءل: ما هو المانع في استغلال تقاليد "التضحية بالنفس" من أجل الانبعاث السياسي و الاجتماعي للهند. و فكرة نكران الذات من أجل القضايا العلمانية التي أوحت جوكهلي لإنشاء جمعية "خدام الهند" كانت شبيهة أوسع ليس في الزاوية الروحية لغاندي و إنما لسائر المحاولات السياسية و الاجتماعية التي شهدتها في الهند، و كانت لهذه الحركات مدلولات أخلاقية و دينية حسنية بصورة محتمة أثرت في المثقفين الهنود المشبعين بالأفكار الغربية و الذين اعترضوا بتناقض بين الطموح

و الغيب و اعتبروا كافة الأديان غير منطقية و خرافية . و لم يدركوا تماما التفوق الإنساني العميق و عمومية أفكار غاندي و اخفقوا في إدراك الانعكاسات الفلسفية لتقدم العلوم التي اجتازت الاطوار الميكانيكية و المادية للقرن التاسع عشر . و قد كتب البرت اينشتاين (Albert Einstein) العالم الشهير و احد المعاصرين لغاندي و المعجبين به عام ١٩٣٤م " إن العلماء المعروفين بعمق تفكيرهم لم يكونوا بدون شعور ديني لو أنه كان مختلفا عن تدين الرجل العادي " و لكن العالم يستحوذه شعور بالسببية العامة . و أحاسيسه الدينية تظهر في شكل اندهاش مصحوب بطرب شديد عند مشاهدة ما يتميز به قانون الطبيعة من إنسجام دال على مستوى أرفع من الذكاء إذا قورن بينه و بين التفكير و العمل المنظم للإنسان فالأخير يبدو إنعكاسا لا أهمية له على الإطلاق.

و أطلق اينشتاين يقول إن أحاسيس العالم هذه كانت المبدأ التوجيهي لحياته و عملها يتعلق بإبعاد نفسه من أغلال الرغبة الأنانية. و مثلها كمثل ما سيطر على أذهان عباقرة الدين في كل العصور " (٣٢) و عد اينشتاين غاندي من بين هؤلاء العباقرة . و رأى أن المنجزات الأخلاقية للشخصيات الرائدة هي أكثر أهمية على الأغلب بالنسبة للجيل و أيضا لسير التاريخ من مجرد الإنجازات الفكرية " و أشاد اينشتاين بغاندي عام ١٩٣٩م بما يعد أفضل إشادة حتى بعد مرور فترة زمنية طويلة و هي كما يلي:

" زعيم لشعبه غير مدعوم بأي سلطـــة خارجية، سياسي لنجاحه لا يعتمد على براعة أو مهارة تخص الأجهزة الفنية و إنما يعتمد على مجرد قوة الاقناع التي امتلكها شخصيته، محارب منتصر احتقر دائما استخدام القوة، كرّس كل طاقاته للنهوض بشعبه و تحسين حالته، رجل واجه وحشية أوروبا بلطف و كرامة الرجل العادي و هكذا ظهر بمرتبة أسمى في كل وقت. و لا تقبل الأجيال القادمة أن تصدق أن إنسانا مثل هذا بجسمه العادي كان موجوداً على هذه الأرض ".

و التناقض المطلق بين الطبيعة للثقافة الهندية الشفوية في جانبه

و غاندي في الجانب الآخر و التي كانت قائمة في حياته ما زال مستمرا حتى الآن بصورة مختلفة و هي عبارة عن نوع غريب للإرادة حتى لدراسة غاندي و فهمه، و حتى أن هذا العجز قد أسهم في تخليص و تشويه دوره المحوري في كفاح الاستقلال، و إنه من جانب شائعة لدى الدوائر الضيقة إنها تحمل غاندي مسئولية تقسيم البلاد و تتهمه بإدخال العاطفية إلى السياسة مما أدى إلى تقسيم الهند.

و أصبح تأييد غاندي لحركة الخلافة موضع نقد شديد لم يكن مبنيا على معلومات كافية و الحقيقة أن تأييده لتلك الحركة في الفترة من عام ١٩١٩م إلى ١٩٢٢م لم يكن نتيجة لدافع مؤقت أو مبنيا على تقديرات تكتيكية بل كانت ثمة أسباب خاصة لم يفهمها أنصاره و لا نقاده في كثير من الأحيان، ذلك بسبب التدخل في أزمة لم تكن من صنعه و جعلت ملايين المسلمين الهنود على حافة اليأس و خيبة الأمل، و أسفر تأييده للحركة عن تحالف بينها و بين حركته لعدم التعاون، و جاء هذا التحالف كمظهر للوحدة بين الهندوس و المسلمين لم يسبق له نظير و لم يشهد فيما بعد على شبه القارة هذه. و في الوقت الذي شجع فيه هذا التحالف العناصر الوطنية في الهند أنه أرهب القوة الحاكمة بنفس الدرجة، فلأول مرة إنضم المسلمون الهنود إلى التيار الرئيسي للوطنية الهندية على نطاق كبير، و لكن هذه التجربة كانت قصيرة الأجل للغاية و انتهت بصورة مثيرة للأسف و سبب ذلك يرجع إلى "كمال أتاتورك". و بالنسبة للمؤرخ الذي يريد حل الخيوط المعقدة لهذه الفترة فإن السؤال المهم ليس : لأي سبب وافق غاندي على تأييد حجة المسلمين الهنود نيابة من الخلافة العثمانية و لكنه : كيف استحوذت مسألة مصير تركيا و سلطانها على ذهن جيل كامل للمسلمين الهنود؟ و لم يكن الجيل يشتمل على الرجال المتدينين و إنما تشتمل على خريجي الجامعات البريطانية أمثال الدكتور أنصاري و محمد علي و سيد محمود و خبراء للقانون مثل محمد علي جناح و مظهر الحق و موالين للحكم البريطاني مثل أمير علي و أغاخان

الذين كانوا قلقين من المحنة التي واجهت فيها تركيا. و لا نبحث هنا تفاصيل هذا الموضوع حيث قد عالجته بصورة تفصيلية في كتابي: "غاندي و الوحدة الإسلامية و الامبريالية و الوطنية في الهند".

و إن إستخدام كلمات مثل "سواراج" و "سرفوديا" و "اهمسا" رفع موقع إستقلال لدى العصبة الإسلامية (Muslim League) أثناء حملتها من أجل باكستان بغية إبعاد المسلمين من الكفاح القومي. و كان غاندي يستعمل هذه الكلمات المشتقة من اللغة السنسكريتية لكونها مفهومة بسهولة لدى جماهير الناس. أما الكلمات الانكليزية المترادفة لها أو مصطلحات قانونية و دستورية معقدة ذات فروق علمانية للكثير فكانت مفهومة لدى فئة قليلة من الناس في المدن و التي اشتملت على المثقفين باللغة الانكليزية. و استغل دعاة باكستان بوجه خاص كلمة "رام راجيا" (حكومة رام) التي استعملها غاندي في بعض الأحيان لوصف الهدف الذي كان يصبو إليه كفاح التحرير الوطني. و الكلمة المترادفة لها بالانكليزية هي "اليوطوبية" (Utopia) و كان الوطن المثالي الذي كان غاندي يخاطبه في كتاباته و خطبه يفهم أنه لا يشير بهذه الكلمة إلى نظام ملكي للحكم كما كان في الهند القديمة و إنما يشير إلى دولة مثالية خالية من عدم المساواة و الظلم و الاستغلال.

لم تكن إجتماعاته الدعائية تعقد في مسجد و إنما كانت تعقد في ساحة مكشوفة و يتم فيها تلاوة النصوص الدينية للهندوس و المسلمين و السيخ و المسيحيين و الزرادشتيين و البارسيين و البوذيين و هكذا أصبحت رمزا للإنسجام الديني و بعد الانتهاء من تلاوة النصوص الدينية كان غاندي يتحدث حول المشاكل التي تعانيها البلاد. و في الأشهر الأخيرة لحياته و التي شهدت فوضى طائفية شديدة أصبحت إجتماعاته الدعائية رمزا للتسامح و أصبحت خطبه التي كان يلقيها بعد الدعاء بمثابة مؤشرات صحفية يومية.

و هكذا فإن الرموز التي كان يستعملها غاندي لم تعد رموزا هندوسية محضة، فبفضل العبارات الاصطلاحية و شمولية طموحاتها.

الأمر الذي فات فهمه نقاد غاندي في كثير من الأحيان. و من بينهم م. ن. روي الذي سخر من نظرته الدينية تجاه السياسة في المواقف التي كان فيها شيوعيا و انسانيا راديكاليا و لكن اعترف فيما بعد بأنه لم يتمكن من الكشف عن النظرة العلمانية لغاندي الكامنة وراء المصطلحات الدينية، و بأن رسالات غاندي هي بطبيعتها أخلاقية و إنسانية و عالمية" (٢٨)

أما فيما يتعلق بمسئولية غاندي المزعومة عن تقسيم الهند فالكفي بالقول بأن أحداً لم يبذل جهداً أكبر منه لمنع تقسيم البلاد و التخليص من ويلاته ونتائجه. ففي مرحلة خطيرة عام ١٩٤٦م كان التوتر و العنف الطائفي يتصاعد فيها ذكر غاندي استراتيجيته للبروفيسور ن. ك. بوس ، الذي اشتغل لديه كسكرتير فقال : "إن السياسة مسئولة عن تقسيمنا إلى الهندوس و المسلمين و إنني أريد تخليص الشعب من هذه الورطة و تمكينه من العمل على أرض الواقع حيث يكون الشعب شعباً. و لذا فإن ندائي ليس موجها إلى الهندوس أو المسلمين و إنما هو موجه إلى الإنسان العادي الذي من واجبه أن يحافظ على ثقافة قريته و يفتح المدارس لأطفاله و يتخذ خطوات أخرى عديدة لتطوير المحيط .

لم يشارك غاندي في المفاوضات النهائية حول تحويل السلطة إلا بصورة لا يعبأ بها و لكن معارضته لتقسيم البلاد هي سر مكشوف. فأعلن قائلاً : "إننا لا نستطيع أن نفكر تفكيراً متماسكاً، فبينما تحتل السلطة البريطانية في الهند حتى الآن ، إن وظيفتها ليست تدمير خارطة الهند، و كل ما يتوجب عليها هو أن تنسحب و تخرج من الهند بصورة منظمة أو ربما بطريقة فوضوية في الموعد المحدد أو قبله".
و نفس الموقف الذي كان في رأي نهرو و باتيل وغيرهما من زعماء حزب المؤتمر و الحكومة البريطانية قد استحدث ظروفاً ملحة لتقسيم البلاد كان لدى غاندي حجة قوية ضد التقسيم و هي أن القبول بالتقسيم بمثابة حرب مدنية كان بمثابة الاعتراف بأنه يمكن الحصول

على كل شيء بفكرة العنف البغيض بدرجة مفرطة، و اعتقد غاندي أن الثمن البشري مهما بلغ من الفداحة عام ١٩٤٧م كان مرحلة عابرة و لا يجوز لبريطانيا أن يفرض التقسيم على الهند التي أصيبت بنوبة مؤقتة من الجنون - و إصراره على السلام قبل إنشاء باكستان لم يكن مقبولاً لدى محمد علي جناح و الجمعية الإسلامية بحجة أن السلام في رأيهما مستحيل إلى أن يتم إنشاء باكستان.

و لا يعرف إلا القليل من الناس بمساهمة غاندي العظيمة في مفهوم العلمانية في الهند. و رغم كونه متديناً بكل معنى الكلمة صرّح بأنه يعارض أي إقتراح بأن يكون هناك دين للدولة حتى لو كان الشعب الهندي بأجمعه يعتنق ذلك الدين. و إنه كان يعتبر الدين مسألة شخصية، و قال لبعثة تبشيرية: "إن الدولة ستتولى بالتأكيد العلمانية و الصحية و ما إليها بدون أن تكون لها صلة بدينك أو بديننا" (٣٩).

و القرار الصادر من مؤتمر كراتشي عام ١٩٣١م حول الحقوق الأساسية أكد مبدأ الحرية الدينية و أعلن "إن الدولة ستقف موقف الحياد بخصوص كافة الأديان". و هذا المبدأ ظل مكانا في دستور الهند المستقلة حتى بعد أن قادت الجمعية الإسلامية في حملتها من أجل تقسيم البلاد على أساس الدين. و لاحظ لويس فيشر Louis Fischer الكاتب الأمريكي لسيرة حياة غاندي التناقض الغريب المتمثل في أن محمد علي جناح الذي نشأ كشخص علماني أيام شبابه و قلما كان يهتم بالدين أقام دولة على أساس الدين و إن غاندي رغم كونه متديناً بكل معنى الكلمة عمل على إنشاء دولة علمانية. (٤٠)

تلخيص و تعريب : م/ زبير أحمد الفاروقي

الهوامش -

١- مارغريت تشترجي " أفكار غاندي الدينية، لندن ١٩٨٣م، ص: ٤٠

٢ ـ ج. مونتغمري هايد : اللورد ريدنج ، لندن ١٩٦٧م، ص: ٣٠٤

٣ ـ استيفين هي : Jain Goals and Disciplines in Gandhi's Pursuit of Swaraj

٤ ـ راغفان آير، الكتابات الأخلاقية و السياسية للمهاتما غاندي ج : ١، لندن ١٩٨٦م ، ص : ٤٦ ـ ١١٥

٥ ـ نفس المرجع - ص : ١٠٩

٦ ـ انظر نندا مهارتي : "تفسير غاندي للجيتا"، سرفبالي رادا كريشنان : "غاندي و الهند و العالم"، ملبورن ، ١٩٧٠م، ص. ٤٣ ـ ٦٠

٧ ـ صحيفة هاريجان ، عدد ٢٨ سبتمبر ١٩٣٤م

٨ ـ غاندي إلى موتي جي ، ١٤ مايو ١٩٢٩م

٩ ـ بس . ر - ميهروترا ، ظهور حزب المؤتمر الوطني الهندي دلهي ١٩٧١م ، ص ٣٦

١٠ ـ نفس المرجع ٢٣٦

١١ ـ انديان استيتسمان - ١٣ ديسمبر ١٩٢٢م

١٢ ـ غوتييو فوازير . بين الأمراء و الفلاحين الهنود ، لندن ١٩٦٦م ص . ٢٨٠

١٣ ـ صحيفة هاريجان ، عدد ٣ أكتوبر ١٩٣٦م

١٤ ـ مجموعة كتابات المهاتما غاندي (CWMG) ، ج ٣٥ ـ ص . ٢٤

١٥ ـ غاندي إلى سي . م . تاركوندي - ٣٠ أكتوبر ١٩٣٦م

١٦ ـ غاندي إلى دهن غوبال موكرجي ٢٩ يوليو ١٩٣٦م

١٧ ـ صحيفة هاريجان ، عدد ١٩ أغسطس ١٩٣٩م

١٨ ـ راغفان آير ، الأفكار الأخلاقية و السياسية لغاندي ، نيويورك ١٩٧٣م، ص : ٢٨٠

١٩ ـ يونغ انديا (الهند الشابة) عدد ٧ مايو ١٩٢٥م

٢٠ ـ ن. ك. بوس ، أيامي مع غاندي - كلكتا ١٩٧٤م ، ص : ٩٣

٢١ ـ مارغريت تشترجي : أفكار غاندي الدينية ، ص : ٨٨

٢٢ ـ موريس ايلنزتدر [illegible] ، لندن ١٩٦٦م ص: ٣٠

٢٣ ـ صحيفة هاريجان - عدد ٦ أبريل ١٩٤٠م

٢٤ ـ يونغ انديا (الهند الشابة) عدد ٢٠ أكتوبر ١٩٢٧م

٢٥ ـ نفس المرجع السابق عدد ٢٤ أغسطس ١٩٢٤ م

٢٦ - CWMG ، ج ٦٤ ، ص : ٢٩٧

٢٧ - نفس المرجع السابق ، ص : ٢٩٨

٢٨ - يونغ انديا (الهند الفتية) عدد ١٠ فبراير ١٩٢٨م

٢٩ - CWMG ج ٢٤ ، ص : ٩٣٧

٣٠ - م . بسلادي ، Off the Spirit's Pilgrimage ، ص : ١٧٦

٣١ - CWMG ج ٥٦ ، ص : ٢٩٩

٣٢ - الراي الهندي ٢٦ اغسطس ١٩٠٥م

٣٣ - CWMG ، ج ٤ ، ص : ٣٧٧

٣٤ - يونغ انديا (الهند الفتية) ١٦ مايو ١٩٢٤م

٣٥ - نفس المرجع السابق ، ٢٦ نوفمبر ١٩٢١م

٣٦ - صحيفة هاريجان - عدد ١٠ فبراير ١٩٤٠م

٣٧ - البرت اين ستاين : الأفكار و الآراء ، نيو دلهي ١٩٨٨م ، ص ٤

٣٨ - جيفري باليندر : "غاندي و رسكن : التفاعل بين الإيديولوجيات في الهند" ص : ١٦٦

٣٩ - صحيفة هاريجان عدد ٢٢ سبتمبر ١٩٤٦م

٤٠ - لويس فيشر : حياة المهاتما غاندي ، لندن ١٩٥١م ، ص ٤٣٠

المهاتما غاندي:
روح الشعب الهندي وضمير الانسان

بقلم : فام فان دونغ (*)

الهند العظيمة مهد للحضارة الإنسانية و أرض للملحمتين الخالدتين و هما "رامايانا" و "مهابهاراتا" و للمذاهب الفلسفية الغنية والاكتشافات العلمية القيمة. و عبر تاريخها الطويل أنجبت الهند شخصيات عظيمة رجالا و نساءا في شتى المجالات وفي القرن العشرين طلعت على أفقها شخصية عظيمة تدعى المهاتما غاندي .

كان المهاتما غاندي قائدا عظيما للشعب الهندي ستبقى حياته وأفكاره منارة ترشد للأبد حيث كان قد كرّس حياته للمثل التي ظل يتابعها بإصرار ، فقال : "إنني سأجاهد لجعل الهند بلدا تشعر فيه الجماهير الفقيرة بأنه بلدها حيث يوجد لها صوت مسموع و مجتمع بدون طبقة و مقامات ، بلد تعيش فيه كافة الشرائح بالوحدة و تحب و حيث تعطى المرأة حقوق متكافئة مع الرجل .

إن المهاتما غاندي رمز للوطنية الهندية و روح الإستقلال . فشهد قوة الإتحاد القومي في الكفاح من أجل الإستقلال ، و بالتالي أيد فكرة إثارة حركة جماهيرية تتوسع جذورها بالدرجة الرئيسية في الأرياف و تعم في بلاده التي يعد الفقر المتأصل للشعب ، و يفضل مداومته

(*) مستشار اللجنة المركزية للحزب الشيوعي - رئيس الوزراء السابق لفيتنام .

وتواضعه الطبيعي عظمى بتقاليد الغالبية سكان البلاد مما زاده عظمة وعلوا. ولو أنه تلقى تعليمه في بريطانيا و اشتغل في جنوب افريقية لربع القرن (١٨٨٨ - ١٩١٤ م) أنه غيّر نفسه بعد العودة إلى وطنه فترك اللباس الانكليزي و اختار لبسة قومية بسيطة يصنعه الفلاحون الهنود من القطن. وفي جنوب أفريقية كافح غاندي مكافحة دائبة من أجل مصالح الهنود في ذلك البلد. و عندما عاد من جنوب أفريقية عام ١٩١٤م مع الخبرة التي اكتسبها فيها تجول غاندي في طول الهند و عرضها لدراسة الجوانب المختلفة لحياة الشعب الهندي، ذلك لتحسينهم و بعث روح الثقة و القوة فيهم و لتوحيد صفوفهم، و نصحهم غاندي باعتماد نمط ممتاز للعيش و مضاعفة الرحمة المتبادلة فيما بينهم. و نتيجة لذلك لم يعد الثري يتباهى بثروته و أصبح يظهر نفسه كرجل عادي في اللباس على الأقل. وهكذا شاطر غاندي حياة الرجال العاديين و تحدث بلهجتهم و لغتهم و وقف إلى جانبهم في السّراء و الضّرّاء. و اعتقد غاندي "أن الهند تسكن في قواعة لا في مدنها. و عندما تنجح في تخليص الأرياف من فقرها سوف تكون قد حصلت على سواراج" (الاستقلال).
و قبل ذلك كان حزب المؤتمر حزبا للصفوة. ولكن بعد أن جاء لقيادتها غاندي تحت سلطته أصبح الحزب منظمة شعبية كبيرة ذات العضوية الواسعة و مستعدة للتطبيق مثله في الحملات الخاصة باستعمال السلع المصنوعة محلية (سواديشي عام ١٩٠٨م) و الإضراب العام في ١٩١٩م و عدم التعاون (١٩٢٠م) و الاستقلال الكامل للهند ١٩٢٧ . و مسيرة الملح عام ١٩٣٠م . وعمل غاندي متمسكا بشدة بمقتضيات نصحه و إرشاده وصار هكذا مثالا رائعا و قدوة للشعب، فكان يجلس بجانب المغزلة و يشجع الناس لاستعماله الشخصي. كما أنه بنفسه قاد مسيرة إلى البحر من أجل انتاج الملح.

وعلى العكس من الأيديولوجيين الآخرين تميز غاندي بخلق سامح وعطف كبير تجاه المسلمين. فأوجد الترابط بين قضية التحرير القومي للهند و حل المشكلة للمسلمين الذين لا يتحمسون إلى أي طائفة

وكانوا بالدرجة السفلى من السلم الطبقي و الطائفي في المجتمع الهندي السابق و كانوا يشكلون قوة هامة لايمكن الاستغناء عنها في مسيرة الثورة. فكان يقول: "إني أعتقد أن عمل المنبوذين أقوى عامل في جهودنا لتحصيل الإستقلال" و كان يدعوهم عطفا ورحمة "الهاريجان" (أبناء الله).

وكان لتعاليم المهاتما غاندي أثر عميق على الهنود من كافة مجالات الحياة فوقفوا صفا واحدا في حركة قوية ضد الحكم الاستعماري البريطاني في الهند. و نهائيا في عام ١٩٣١م اضطر الحكم الاستعماري البريطاني لأن يقبل بدور حزب المؤتمر و وجه الدعوة إلى المهاتما غاندي لحضور مؤتمر المائدة المستديرة في لندن لمناقشة موضوع الإستقلال للهند، فدخل المهاتما ممثلا عن الشعب الهندي قصر اللورد اروين (LORD IRWIN) و هو يرتدي اللباس الهندي البسيط الذي يسمى "دهوتي"، وفي قلب العاصمة البريطانية الرائعة نجح هذا "الفقير العاري" الإستقلال الوطني للهند من قبل الاستعمار البريطاني. و في الوقت الذي كرس فيه غاندي حياته الكاملة للهدف الوحيد و هو إستقلال الهند و حريتها كان يتمنى أن تحظى الشعوب الأخرى في العالم بالإستقلال و الحرية، و أكد على أن حرية الهند يجب أن تكون مرتبطة بحرية البلدان الأخرى في العالم. و قال غاندي: "إنما كنت أتمنى الحرية لبلادي فلا أتمناها لأنني بحكم انتمائي إلى بلد يسكنه أحد أخماس الجنس البشري لم يستطع عقلي عن تطفلي على الارض أو حتى ذرة واحدة منه، و لا أستحق تلك الحرية إذا لم أتمنى ولم أطلب الحق المتساوي لكل شعب آخر مهما كان أو ضعيفا في نفس الحرية". و كان يصبو إلى أن يرى البشرية بأجمعها في عيشة تتميز بالسلام و التكافل و يحب الناس فيها بعضهم البعض لكي يتسنى إزالة شرور الحروب من العالم".

و إنه كهندوسي ما زال يتمسك بالتسامح على أساس الدين و قال: "إن علاقتي بجميع الأديان مثل علاقتي مع الهندوسية و جميعها

تستحق إحتراما متساويا و هذه الطبقة هي التي قام بنقشه الامبراطور أشوكا على حجر في أواخر القرن الثالث قبل الميلاد . و كان يلهم منها أن أحدا لا يصبح متدينا ما لم يعبد ديانات غيره من الناس.

و ورث جواهر لال نهرو الأفكار العظيمة للمهاتما غاندي و تشرب في نفس الوقت من التقاليد الفلسفية للهند فاستطاع بذلك أن يعطي الشعب الهندي مصدرا جديدا للحيوية و أن يخطط السبيل نحو الرخاء و القوة لبلاده . و إذا كان المهاتما غاندي قائد الكفاح من أجل إستقلال الهند كان جواهر لال نهرو بانيا للهند الحديثة. و كان الاثنان رجلين عظيمين تفانيا في المصلحة العامة للهند و توصلا المستوى الأعلى من الكمال بما تفخر به الهند اليوم و غدا

و إن ذكرى مرور ١٢٠ سنة على ميلاد المهاتما غاندي تتيح لنا فرصة للتأمل من شخصية فذة لا مثيل لها للشعب الهندي و عن إنجازاته هامين اصطفاها للانسانية و هي الصمود على الاستقلال و الحرية من السيطرة الأجنبية و التمييز العنصري و الاجتماعي و الاقتصادي بكافة أشكاله. و كما لاحظ باحث و سياسي هندي . بي . شيفاراو (H. Shiva Rao) إن غاندي توقع بصدور ميثاق الأمم المتحدة و البيان العالمي حول حقوق الإنسان في هذا السياق.

و منذ مدة طويلة قد أصبحت أسماء المهاتما غاندي و جواهر لال نهرو و انديرا غاندي معروفة لدى كل فيتنامي باعتبارهم رموزا عالية للصداقة المتينة بين الشعبين الهندي و الفيتنامي. و أننا و الأجيال القادمة ستكون مدينة بالشكر للقيادات البارزة لكلا البلدين المتمثلة في المهاتما غاندي و جواهر لال نهرو و هوشي منه الذين أسهموا بصفة لا يستهان بها في إرساء الأسس الكفيلة بإزدهار الصداقة بين فيتنام و الهند . و ازدادت هذه الصداقة توثقا بفضل الزيارة التي قام بها الزعيم الراحل جواهر لال نهرو لفيتنام عام ١٩٥٤م على إثر الإنتصار التاريخي لـ ديين بين فو (Dien Bien Phu) و زيارة الرئيس هوشي منه لأرض الهند العظيمة في فبراير ١٩٥٨م و مازالت الأهداف

المشتركة و سوف لا تزال تربط بين الهند و شعبهم . الا و هي الإستقلال
و الحرية و الرفاهية و السعادة لشعبي البلدين مما يكون في مصلحة
الصداقة و التعاون بينهما و السلام و التنمية في كافة أنحاء العالم.

الحقيقة أن الإنتصار العظيم الذي حققه الشعب الهندي في كفاح
الإستقلال تحت قيادة المهاتما غاندي هو انتصار الإنسان الذي قد شجع
و أثار البلدان الأخرى و زادها قوة و ثقة في مسيرتها نحو الإستقلال.

و لو أن الباحثين والعلماء في الهند وغيرها من الدول كتبوا
مئات الكتب و المقالات حول المهاتما غاندي، لكنهم لم يتمكنوا بعد
من تقييم شخصيته و جهوده تماما . و كما قالت رئيسة الوزراء الراحلة
انديرا غاندي: "سوف لا تتمكن أجيال زمنية عديدة من تقدير مدى ما
قام من خدمات للهند و الجنس البشري بأجمعه". الحقيقة أن حياته
و جهوده تمثل رسالة خالدة للإنسانية.

تعريب : د/ سهيل أحمد الفاروقي

ماذا أراد غاندي بساتياجراه (اللاعنف)

بقلم : أرون غاندي

كان موهان داس كرم تشاند غاندي يعتقد أن ساتياجراه (اللاعنف) يبدأ من الشخص، فقد كتب: "إذا لم يحقق المرء أن يمارسه في البيت فلن يكون قادرا على ممارسته بالمرة حالا". لذا فإن اللاعنف منهج حياة لدى غاندي جي، و كان يرى أن التفوق في الحياة بدون السمو في الأخلاق لا طائل تحته. و كان على قناعة بأنه يجب أن يبحث الناس عن اتزان عادل بين المادية و الأخلاقية لأجل إيجاد مجتمع عادل.

وفي عام ١٩٤٦م، حينما كنت ابن إثني عشر عاماً ، عشت مع جدي لأكثر من سنة - و آنذاك لم أكن أبلغ من العمر بحيث يمكن لي أن أدرك عمق فلسفته. ولكن جدي كانت له طريقته الخاصة لاستخدام الحوادث اليومية لإيضاح ما كان يريد أن يعلمني إياه. وقد كنت سعيداً من جهتين، و ذلك أن أبي مانيلال (MANILAL) وأمي سوشيلا (SUSHILA) كانا قد كرّسا حياتهما لتعزيز حركة اللاعنف التي كان بدأها غاندي جي في جنوب افريقيا ، الأمر الذي هيأ لي فرصة إضافية لأدرك عن كثب كيف يمكن أن يصبح اللاعنف جزءاً من حياة المرء؟

إن أكبر مأساة هي أننا نتناول غاندي جي إما محصوراً ببساطة أو رومانسية ، مع انه قال : "إني لا أترك خلفي أي عقيدة" ، وعلى أنه أعرب مرة عن أمنيته في أن تسلّم كتاباته كلها إلى النار مع جثمانه. إن فلسفته من الحياة كانت تقوم أساسا على العقلانية ، والفطرة

السليمة. فكان من الطبيعي أنه ألح على أن تحلل فلسفته وأن لا تحوّر أو تحرف. فإن كل شيء يبلى وأكثره يفسد وينحط لا محالة. وكما يصح هذا عن الطعام يصح أيضا عن الفلسفة. فلا داعي لنا الآن نظل متمسكين بالعزلة والقطان والثباتية بصفتها دواء لجميع الأعراض والأمراض التي تصابنا في الهند.

قال غاندي جي: "إن الإله يتراءى للجائع في صورة الخبز". وبينما نحن نجري وراء القواعد المثالية والدعوة إليها الأخلاقية والفضيلة فإن الذين لا يجدون ما يطعم أولادهم لن يستمعوا إلى المواعظ".

وقال معربا عن أسفه إن الناس وجدوا من الأنسب: "أن يقتلوا أثري في حياتي، وأن يعبدوني بعد مماتي، ولكن لم يتيسر لهم أن يجعلوا تعاليمي شخصيتهم. إننا نولّد عظماء الرجال، ونشوه فلسفتهم، ونتهرب بسهولة من مسئولياتنا تجاه الوضع الذي يحدثنا بأسباب الحياة" قال غاندي جي: "إن المادية والفضيلة مرتبطتان ارتباطاً معكوساً. فنجاح إحداهما يعني موت الأخرى"

وهنا عدة مصطلحات متصلة بالإطلاق في فلسفته حول اللاعنف لا يمكن غض النظر عنها. إن الحقيقة المطلقة، والحب المطلق، والنظام المطلق، والعدالة المطلقة هي أربعة دعائم أساسية تقوم عليها فلسفة نبذ العنف. وفوق ذلك إن نبذ العنف فلسفة إيجابية وليست سلبية.

إن فلسفته يمكن أن تفهم بصورة أحسن في سياق العنف الذي نمارسه صباح مساء. فقد قسّم غاندي جي العنف إلى شكلين: ظاهري وغير ظاهري. إننا نعني بالعنف الظاهري المتمثل في الحروب وحوادث القتل والاغتصاب ومظاهر العنف الظاهرية التي لا تعد ولا تحصى، وما نعنيه هو العنف الغير ظاهري مثل الاضطهاد والاستغلال والتمييز والكراهية والتعصب وملايين الطرق المبارحة التي يعرب بها أحدنا كراهيته تجاه الآخر.

إن العنف الغير ظاهري بسبب التعصب والكراهية - وهما بالطبع يتمخضان عن العنف الظاهري. ومن هنا يمكن أن نسعى حتى يوم القيامة لإيجاد عالم خال من العنف الظاهري، ولا نستطيع أن نتغلب على موجة من التحرك ما لم نتجاهل مصدر العنف. فقد قال غاندي جي:

إن عدم نشوب الحرب لايعني أن الناس يعيشون بوئام وانسجام . فالعنف الخفي لايزال يلعب دوره ليفضي بصورة غير مرئية ، وحينما يبلغ ذلك حداً لايمكن احتماله يظهر العنف الخفي في عنف ظاهري .

إن الغضب مصدر معظم حوادث العنف ، خفية كان أم ظاهرياً. والغضب أيضاً طاقة هائلة ، و هو للمجتمع كالبنزين للسيارة ، فكما أن سيارة لن تتحرك بدون البنزين كذلك لايمكن حث الناس على شيء بدون الغضب غير أنه كما يجب أن يكون البنزين صافياً حتى يمكن للمحرك أن يعمل بسهولة كذلك يجب أن يكون الغضب بناء حتى يوجد حلا للمشكلة التي تسبب في الغضب.

وفي عدة من مواعظه قارن غاندي جي بين الغضب والكهرباء. وقال إن الكهرباء طاقة هائلة ، حينما تسقط علينا بشكل البرق تؤدي إلى الموت والهلاك ، ولكننا نقوم بتسخير هذه الطاقة نفسها ونستعملها إلى بيوتنا لصالح البشرية. ورغم أننا نستجلب الكهرباء إلى بيوتنا لايمكننا أن لانحترمها فالغضب يمكن أن يكون باعثاً على الدمار إذا ترك حبله على غاربه أوالبناء إذا أمكن توجيهه إلى ما فيه صلاح البشرية وخيرها.

إن قتل الناس أو تدمير الممتلكات ليس حلاً لأي مشكلة ، بل إنه يزيد من المشكلة ويجعلها تستمر لأجل غير معلوم. إن عدم التسامح القائم بين الهندوس والمسلمين والعصبيات الطبقية هي من المشاكل المتدية التي لم يوجد لها حل بعد. ويزخر التاريخ بقصص العنف الطائفي والطبقي الذي يتكرر في فترات نظامية . فهل إراقة الدماء هذا ساعد على إيجاد حل للمشكلة ؟ لا ، ولكنه ترك للأجيال القادمة تاريخاً لايحسد عليه لوحشية الإنسان ضد أخيه الإنسان.

كان غاندي جي يؤمن بوحدة الناس كافة بغض النظر عن طبقاتهم أو لونهم أو عقيدتهم أو جنسهم أو أي فارق آخر يمكن أن نحدثه. والذين عاشوا معه يعرفون أن أدعيته صباح مساء كانت تتضمن تراتيل وردت في الكتب المقدسة للهندوس والمسلمين والبارسيين والنصارى والديانات الأخرى، وكان يعتقد بإخلاص بأنه يجب أن يتعلم الهندوس لصالحهم ولصالح بلادهم احترام وتقدير الطوائف المتواجدة في المجتمع.

ولم يفعل شيئاً قط يحس أنه يبدو له لحظة تبجيله.

وحينما أعلن أن الطبقات المندرجة في ملحق الدستور الهندي يجب أن تسمى "هاريجانز (HARIJANS)" لم تكن "الرمزية" هي مقاصدته إلى ذلك، بل إنه أحدث ثورة كبيرة. لقد أعطانا نحن في استيعاب ما قال أو أعطانا إيضاحاته عن الحد. لقد قال: إن المنبوذين قد اكتسبوا لهم الحق في أن يسموا بـ هاريجانز (أبناء الله) بما عانوه من ظلم واضطهاد، وأما سائر المجتمع الهندوسي فسوف ينال حق تسميته بهاريجانز بعدما يكفر عن الاضطهاد والعدوان الذي مارسوه."

إن الجملة الأخيرة في غاية من الخطورة. إنه يتصور مجتمعاً هندوسياً للهاريجانز خالياً من أي إنقسام طبقي. وإذا لم تثمر هذه الثورة نتيجتها المرجوة فليس ذلك خطأ غاندي جي بل إنه خطأنا نحن حيث ما قضينا حياتنا وفق توقعاته.

وفي مقالة أخرى أوصاني غاندي جي بأن أقوم بتقديمة فكري مثل حجرة ذات عدة نوافذ مفتوحة، وأدع النسيم يدخله من سائر الجهات ولا أسمح له بأن يطير بي. ومن الواضح ما كان يريد أن يقول: فإن أي شخص يملك ذهناً مغلقاً سيواجه نفس المصير الذي يلاقيه إذا ما كان في حجرة محكمة السدّ بدون أي فتحة. كلاهما يفسدان، إن ذهناً فاسداً في جسم سليم يكون انتقاله موجباً إلى الهلاك.

وعلّمني غاندي جي أن أكون فخوراً بتراثي الهند وأحترم وأقدر معتقدات الآخرين. إن الهندوسية أكثر النظم العقائدية تسامحاً وبعداً عن العنف في العالم. إنني أتردد في أن أسمي الهندوسية ديانة، وذلك لأنها تسمو على الطائفية وتسمح لأتباعها أن يضيفوا إليها من مستلزمات المصادر الأخرى. إنها تقدم عقائدي وحيد لا يرضى بالدوغماتية ويتيح للفكرة السليمة النمو والازدهار.

ولكن مما يبعث علي الأسف أن المجتمع الهندوسي اليوم مثله كمثل أسرة هندوسية غير معقولة تتخاصم على اللون الذي تطلى به جدران البيت. فهم منقسمون بين من يريدون طلاءه جديداً لتغيير اللون وبين من يريدون هدم البيت ليمكنهم من تغيير اللون.

وقال غاندي جي: لن تظفر الهند بالاستقلال بالمعنى الحقيقي

متكاملة ما لم يقد الناس بأنفسهم ويمحوا الطائفية بينهم. إن الهند ليس شعبا يتكون من شعوب بل من أناس مستقلين يفكرون. ولم يعن غاندي جي "الاستقلال" بالمفهوم الذي ينم عن الدمار. نحن لن نكون "مستقلين" ما لم نكسر أغلال التعصب والكراهية والعصبية.

وذات مرة قال غاندي جي على سبيل المزاح إنه يتمنى أن يعيش ١٢٥ سنة. وذلك أنه يريد إنجاز أمور كثيرة ولن يتحقق حلمه إلا بعد ١٢٥ سنة. وما كان حلمه يا ترى؟ تحدث غاندي جي في كتابه "الهند التي أحلم بها" India of My Dreams عن بلد يملك تراثا مجيدا ويستطيع أن يقود العالم في مجال الأخلاق والفضيلة. وكتب عنه عن بلد يعم فيه السلام والوئام بين أناس مختلفين. وهو أراد إقامة حكومة إلاهية أصلية.

وبعد مضي ١٢٥ سنة ينقسم العالم اليوم بين من يعتقدون أن غاندي جي كان قديسا، ومن هنا كان غير واقعي، والآخرين يرون أنه كان حالما فلم يكن واقعيا. والواقع أنه لم يكن هو ولا فلسفته على خطأ، بل إنما الخطأ هو فينا نحن. وذلك أنه جعل آراءه تقوم أساسا على الافتراض بأن في البشر عناصر طيبة وأنهم يستطيعون أن يرتفعوا إلى مستوى توقعات رفيعة. وفي نهاية المطاف يجب أن نوجه إلى أنفسنا سؤالا وهو وثيق الصلة بالموضوع لدرجة كبيرة: "أنحن كما توقع غاندي جي بأن نكون أم لسنا كذلك؟". وحينما نجيب على هذا السؤال بصدق فسوف نكون قد أجبنا على السؤال المهم وهو: ألا تزال فلسفة غاندي ذات صلة لحد اليوم؟

تعريب - ولي أختر الندوي

فكر غاندي و أهميته

بقلم : القلنسي فيليب اسهارد أيتشر

في عام ١٨٦٩م ولد وطني هندي اشتهر باسم موهنداس داس كارم تشاند غاندي ، و حتى اغتياله عام ١٩٤٨م كان له نفوذ كبير لا نظير له في شعبية شبه القارة الهندية من النواحي السياسية و الاجتماعية و الأخلاقية، و يبدو أنه ليس من الصدفة بل الوطني العادي للهند الذي قدر إخلاصه و عزمه و تصميمه لتحسين حياة الأميين والمعدمين لبس الهنديين الآخرين إسمه و في الحقيقة أنهم اعتبروه قديسا و منحوه لقب المهاتما الذي يعني " الروح العظيمة". و يقول عنه المؤرخون إنه سافر إلى لندن و هو في التاسعة عشرة من عمره لدراسة الحقوق- و تخرج هناك كمحامي و عاد إلى الهند ليزاول مهنة المحاماة بالمحكمة العالية في بومباي.

وفي عام ١٨٩٣م، بعثته شركة تجارية هندية إلى جنوب أفريقيا فحزن بمشاهدته و ارتباطه بالمركات المعارضة للقيود التي فرضتها حكومة جنوب أفريقيا على هجرة الهنود إلى تلك البلاد. و إن سياسة التمييز العنصري لم تبدأ في عام ١٩٤٨م بل يعود تاريخها إلى بداية هذا القرن. وأسفاء الهولنديون و البريطانيون من تدفق الهنود إلى الساحل الشرقي لجنوب أفريقيا و خاصة إلى منطقة ناتال (NATAL) و المناطق المجاورة لها. وشن غاندي كفاحه لأجل القضاء على المظالم و التمييز القاسي ضد هؤلاء الهنود. وأثناء فترة إقامته في جنوب

تطبيقيا كان التمييز العنصري في تصاعد مستمر . و منذ ١٨٩٣م حتى ١٩١٤م ، ظل غاندي يؤيد مطالبة إخوانه الهنود بحقهم المتساوي في الجنسية و كان معظم هؤلاء الهنود تجار صغار أو من طبقة العمال المهاجرين.

و إن غاندي دعا إلى السلام و في فلسفته هذه فالسياسة لم يتخذ الاحتجاج لأجل تحقيق أهدافه السياسية و في إطار هذه النظرية اختار التصالح السلمي مع العدو و يسعى للتعاون معه بدلا من التعذيب و الاضطهاد. و كيف استطاع الدكتور الإفريقي الأمريكي مارتن لوثر كينغ أن يحصل على الحقوق المدنية لإخوانه السود في الستينات؟ إنه حصل عليها عن طريق الاحتجاج و المظاهرات السلمية و عدم التعاون مع أولئك الذين قاموا بممارسة سياسة التمييز العنصري . والعصيان المدني لا يعني العصيان مع العنف ، و هو مظهر خارجي لثورة الإنسان ضد الظلم و الإهانة. إن الدكتور مارتن لوثر كينغ تشجع و استلهم بعد كثير من تعاليم المهاتما غاندي

لايواجه العالم اليوم نزاعا عالميا خطيرا واجهه في الحربين العالميتين ، بل يعاني نزاعات محلية و إقليمية تشكلت نتيجة تعنت السياسيين و أطماع الديكتاتوريين و الطغاة التي لا يكبح جماحها وتشائم كذلك من عدم التمسك با لاتفاقات التي يتوصل إليها القيادات العالمية. و لقد أدركت البشرية أن هذه النزاعات لا يمكن حلها بالحرب ، بل بالمفاوضات السلمية بين الأطراف المعنية نفسها ، أو عن طريق الوساطة ولذا فإن هيئة الأمم المتحدة منوطة بمهمة إقرار السلام ، وذلك بمساعدة قوات حفظ السلام، أو عن طريق الدعم الإنساني في العالم أجمع.

و بعد عودته إلى الهند قام غاندي بشن حملة للحكم الوطني في الهند، فصار شوكة في جسم الحكومة البريطانية. و أنه لن يؤيد العنف إن كان هدفه تمام الإقناع بأنه بفلسفته لعدم التعاون بدون عنف يستطيع أن يحقق الاستقلال لوطنه ، و كان له تأثير قوي في تشكيل

المؤتمر الوطني الهندي إلى أن تحوّل مسئوليته إلى الآخرين و من بينهم جواهر لال نهرو.

وإن تعاليم غاندي بعد ١٢٥ عاما من ميلاده قد أصبحت قابلة للتطبيق ليست في الهند فقط بل في العالم كله.

ولقد جابهت مقالاته وتصريحاته المبكرة سخط أعدائه و نقدهم و لكنه كان مفكرا مرنا و براغماتيا ، إذ لم يكن يتردد في تكييف آرائه في ضوء المستجدات الأخيرة و لقد كان في بداية حياته السياسية يعارض إستخدام الماكينات بما يسيء إلى الصناعات المنزلية و لكنه استطاع أن يعدل آرائه فأيد إستخدام التكنولوجيا الحديثة بشرط أن لا تتضرر بذلك الصناعات الريفية ، و إنه كان يعتبر حضارة الهند و ثقافتها مقدسا و لم يشجع انضمام الحضارة و الثقافة الغربية في الهند . ولكنه كان وطنيا وحد الحضارتين متعارضتين وأكد على ضرورة الحفاظ على الحضارة المحلية.

و قد كان نضال غاندي لأجل تحرير الهند بداية لتصفية الاستعمار في القرن العشرين ، إذ نالت مستعمرات عديدة في الشرق الأقصى إستقلالها من استعمار الأوروبيين و انتشرت هذه النزعة إلى أفريقيا بعد الحرب العالمية الثانية فبدأ الساحل الذهبي تحت زعامة الدكتور كوامي نكروماه نضاله للاستقلال فتحقق له النجاح (كأول دولة أفريقية) في عام ١٩٥٧م. و حركة إزالة الاستعمار لم تتوقف إلى هذا الحد بل عمت القارة الأفريقية قاطبة. و أن فلسفة غاندي للاعنف و عدم التعاون أوحت في جنوب أفريقيا حركة ضد التمييز العنصري و التي قادها الأسقف ديسموند توتو فقامت مظاهرات سلمية و احتجاجات غير متوقفة في كل مدينة في جنوب أفريقيا مما وخز ضمير دعاة التمييز العنصري . و الجو السياسي اليوم في جنوب أفريقيا قد تغير تماما مما يفسح المجال لإزالة التمييز العنصري و التعايش السلمي بين جميع الطبقات.

وفي أبريل عام ١٩٩٤ م عقد أول انتخاب برلماني غير عنصري

في جمهورية جنوب أفريقيا. و هو يصادف الاحتفال بذكرى مرور ١٢٥ سنة على ميلاد المهاتما غاندي الذي كان قد بدأ في عام ١٨٩٣م حملته ضد ما تعرض له الهنود من الظلم و الإهانة في منطقة ناتال على أيدي حكومة جنوب أفريقيا ، و بعد قرن كامل في عام ١٩٩٣م منحت أكاديمية نوبل جائزتها للسلام للممثلين الإثنين أحدهما من الأغلبيـــة السوداء و الآخر من الأقلية البيضاء - و هما السيد نلسون مانديـــلا و السيد ف. و. دي كلارك . تقديرا لجهودهما الجيدة للقضاء على نظام العنصرية البغيض و لإيجاد مجتمع غير عنصري حيث يجد كل إنسان احتراما و تقديرا كعضو محترم في المجتمع مع الحقوق المتساوية.

إن البشرية تعيش اليوم عصر العنف - و أما التوصل إلى السلام عن طريق الوسائل الخالية من العنف فتوحيد كل الأمم و الدول الأعضاء للأمم المتحدة التي ترسل قواتها لحفظ السلام إلى مختلف أنحاء العالم مما يدل على أن البشرية تصبو للسلام وقد أصبحت تعاليم غاندي اليوم أكثر أهمية و ملائمة للتطبيق.

وقد ازداد البحث عن السلام شدة في العالم كله ، و سوف يسود السلام العالم إذا لم يكن هناك عنف . فلابد من نشر تعاليم غاندي في العالم إذ أن فكرته نبذ العنف لم تنتشر بعد في جميع أنحـــاء الأرض ، و على رجال الدولة و الساسة العالميين أن يتحولوا إلى فلسفته حتى يكون لدينا عالم يسوده السلام و اللاعنف.

و بمناسبة الاحتفال بذكرى مرور ١٢٥ سنة على ميلاد غاندي يجب على العالم كله أن يحيي هذا الماضي الذي كان رجــل السياســة و الأخلاق و برغماتيا و محبا للسلام و الذي شـن حملــة اللاعنف ، و القديس الذي قام بأعمال جليلة لبناء الهند الجديدة و اهتم بإخلاص بشئون الفقراء و المساكين ، و في أيامنا هذه تعاني البشرية مشاكل الفقر و انتهاكات حقوق الإنسان ، فلا بد لنا أن نبحث عن فلسفة غاندي - الروح العظيمة منارة الهدى و الإرشاد

تعريب : أيوب تاج الدين

مثل غاندي العليا و المجتمع المعاصر

بقلم د. جي. آل. بويرس

إنني مقتنع تماما، بأن الشخصيات لا تمثل الخيوط الرئيسية لنسيج التاريخ. و مهما بلغت شخصية من العظمة في ظاهر الأمر أثناء حياتها و خاصة حينما تكون على أوج مجدها، فإنه من الواقع بأن الحياة البشرية قصيرة و الإمكانيات البشرية محدودة للغاية بحيث لا تستطيع أن تؤثر تأثيرا جوهرية في قصة البشرية.

و التاريخ- في رأيي - يتكون من القوى و الإتجاهات و الحركات والعمليات أكثر من الشخصيات ، فالأولى هي التي تشكل و توجه العناصر التي تحدد طبيعة المؤسسات الإجتماعية و السياسية ، و قد يكون تأثيرها أكثر خفاء و دقة و أقل وضوحا من مواهب الأفراد الذين يحتلون مناصب مرموقة في أوقات معينة - غير أنها رغم ذلك تمثل الخيوط الرئيسية في نسيج التاريخ.

و هذا الإعتقاد يقودني إلى درجة من الشك حول ميزات الأفراد و منجزاتهم كقوة تساهم مساهمة هامة في صنع التاريخ ، إلا أنني أعترف بأن هذا التعميم ليس معقولا و جيدا على الإطلاق، لأن في مختلف عصور التاريخ كان هنالك من دون شك ، أفراد قدموا مساهمة حاسمة و لولاهم لكان تاريخ عهدهم ليس في بلدانهم أو منطقتهم فقط و إنما على الصعيد العالمي في بعض الأحيان مختلفا. و ما من شك أن المهاتما غاندي أحد هؤلاء الأفراد ، فله مكانة فريدة في تاريخ المجتمع البشري ، و لا يمكن أن يروى تاريخ عصره - ناهيك عن تقييمه - بمعزل عن حيويته و شخصيته و رؤياه و قيمه الخاصة.

إن عمق شخصيته و مدى أصالته يجعلان من الصعب الاختيار و ترتيب المواد الجيدة في محاضرة ملقاة للإشادة بذكراه ، بما يكون جديراً بالشخصية المطلوب تكريمها. و بعد تفكير عميق، قررت أن أنتهج في ذلك منهجاً غير مألوف إلى حد ما، و أختار أربع موضوعات ذات صلة قوية بحياة غاندي و أعماله ، و أقتبس أقواله في سياق هذه الموضوعات ، فهو بنفسه يتحدث عن نفسه و يوضح معتقداته و عقائده و ثم أتيح نحو ربط الأفكار و المثل، التي يعبر عنها بأسلوبه الخاص الذي لا يمكن محاكاته، بالبيئة المعاصرة لعقول الشباب.

وفي الفلسفة التي تتبلور في حياة غاندي بالجملة لا أجد شيئاً أكثر أهمية من موقفه حول الحقيقة و تجاربه بها. يوضح غاندي مفهوم الحقيقة عنده في الكلمات التالية ، باعتبار أنها محور الزاوية لحياته:

كثيراً ما أصف ديني بأنه دين الحقيقة . و أخيراً بدلت القول " الحقيقة هي الله" بدلاً من " الله هو الحقيقة " و ذلك لغرض إيضاح ديني بصورة أكثر شمولاً . و لا شيء يسمى إلا هي بصورة أكمل. مثلما نصفه الحقيقة ، إننا نعرف منكران الإله و لكننا لا نعرف منكراً ن الحقيقة . إن أجهل الناس فيما بين بني الإنسان توجد لديه بعض الحقائق. و نحن جميعاً و مضات للحقيقة ، و المجموع الكلي لهذه الومضات غير قابلة للوصف مثل الحقيقة المجهولة لحد الآن و التي هي الله و أقترب إليها يومياً من خلال صلاة متواصلة وما أنا إلا الساعي وراء الحقيقة. و أدعي بأنني قد وجدت السبيل إليها ، و أدعي بأنني أواصل الجهود لنيلها ، و نيل الحقيقة بكاملها يساوي تحقيق المرء ذاته و مصيره ، و بعبارة أخرى ، بلوغه إلى حد الكمال ، أنا أدرك عيوبي بكل ألم ، و هذه تكمن كل القوى التي امتلكها، و لا أدعي بامتلاك القوى فوق البشرية ، و لا أريد أية منها، و لي نفس الجسم من اللحم كما لأضعف شخص من بني جنسنا ، لذلك أنا عرضة للخطأ مثل الآخرين.

إن عناصر الحقيقة التي أكد عليها غاندي ، كما أدركها هو ، قوية الصلة مع بعض القضايا الراهنة لعصرنا . لأن كثيراً من المعاناة التي تكبدتها البشرية في العصور المتلاحقة ليست بسبب شر أو خبث بل

هي مجرد تعصب أعمى. ولم يكن العالم في يوم ما خاليا من الأشخاص الذين اعتبروا أنفسهم واثقين بكونهم على حق، بل بأن أية وجهة نظر تعارض وجهة نظرهم ليست جديرة بالاهتمام مطلقا. و من هنا يوشك المرء على الاعتقاد بأنه ثمة فضيلة جوهرية في فهم و تعميم أي نظرية موازية أو نظام للقيم، و بالتالي فإن تعميم أية نظرية متناقضة بفصلها و فروعها و كذلك تدمير الأشخاص الذين يؤمنون بمثل هذه النظرية ويعيشون بموجبها قد يبدو واجبا مقدسا وغير قابل للتصرف.

أذكر على سبيل المثال، بأن هذه هي العقيدة القوية التي كانت وراء محكمة التفتيش الإسبانية. و في انجلترا أيام حكم أسرة تيودور، تم إحراق عدد كبير من البروتستانتيين على أيدي الملوك الكاثوليكيين. وبالعكس أيضا لفرض إنقاذ أرواحهم. واعتبرت هذه المجزرة عمل الاهتمام بالتابع بدلا من عمل الإثم والعدوان. وحالة التعذيب لنيل المجوع أصبحت نجاة الأرواح مضمونة. واعترف شارلماني CHARLEMAGNE مؤسس الامبراطورية الرومانية المقدسة، بأنه ليس ثمة واجب أكثر قداسة من إبادة من يلتزمون بالقيم الوثنية. وجاء هذا الموقف متجسدا في الحروب الدينية، حيثما و متى ما دارت. واستطرت من إبادة جزء كبير من الجنس البشري على نحو تقل نظائره.

وفي صميم كل هذا، يوجد اعتقاد راسخ في احتكار الحقيقة، يعتمد على قناعة بأنه ليس هناك غير الرؤية الواحدة أو وجهة النظر الواحدة التي تقرها الحقيقة، و أما المواقف و الأساليب الأخرى، فيجب نبذها مطلقا، و ذلك عن طريق الإقناع أولا و إلا عن طريق الإكراه و العنف.

وهذا هو التفسير للحقيقة، الذي رفضه تماما غاندي بكل ما امتلك من قوة و إخلاص، و تحدث عن أوجه الحقيقة التي يستطيع كل منا أن يأخذ لمحة بعض منها، و لكن الصورة الإجمالية يتعذر على الذهن البشري استيعابها. ومن الممكن أن تكون هناك درجة من الصحة في المعالجات العديدة الممكنة للمشكلة، و لذلك لا يخلو أي معالجة من الصحة كليا. ومن ناحية أخرى لاتوجد أي معالجة تكون سليمة بصورة مطلقة بحيث لا تكون محل نقد و يجب أن تعتبر المستودع الوحيد

المنطقية مع ما يبرر ذلك. و لاتوجد أية رسالة تكون أكثر صلة و ملائمة للعصر الذي نعيش فيه.

و هذه الرسالة تنطوي على مفتاح النجاة للجنس البشري في الوقت الحاضر، ليس في ميدان النظرية التجريبية و الميتافيزيقية فحسب، و إنما بخصوص المشكلات العملية لاتخاذ المواقف السياسية و الاقتصادية و الاجتماعية و الثقافية و التعليمية.

أتذكر جيداً، بأنني كنت ابن عشر سنوات، حين سمعت عبر الإذاعة خطاب السيد جواهر لال نهرو، رئيس وزراء الهند، آنذاك، و ألقاه في برلمان سيلان (سري لانكا) بمناسبة زيارته لبلادنا، قبل وفاته بسنتين. و البيان لايزال محفوظة في ذهني، فقد كان جواهر لال نهرو حث فيه على وجوب التخلي عن التقييم الشخصي المطلق للهياكل السياسية و الدستورية. و أكد أنه كلما ازداد خبرة في الشئون السياسية، كلما أصبح أقل ثقة في تفضيل نموذج سياسي أو دستوري على نموذج آخر. فإن جميع النظم لها مساويها و محاسنها. و لها جانب إيجابي و جانب آخر سلبي. و لايمكن التفكير مسبقا بما إذا كانت الكفة الراجحة هي كفة المحاسن أو كفة المساوي. و لذا يجب هذا التقويم على ضوء الحاجات و الأولويات المحددة لمجتمع معين في مرحلة خاصة من مراحل تطوره، فإن نظاما سياسيا يعتبر مثاليا في كيان ثقافي معين قد يكون آفة كبيرة في بيئة سياسية أو اجتماعية تختلف تماما عن الأول. و هذه مسألة التمييز التجريبي، و التكييف المصيب بما يلائم الظروف المعينة. و يجب على المرء أن يكون شديد الحذر من تعلق عاطفي للنظم السياسية التي لعبت دورا ممتازا في مجتمعات مصبوغة بالتقاليد التاريخية المختلفة، و تبني هذه النظم بعلاته بطريقة تبعية. و على نفس المنوال فإن إضفاء المواقف العقائدية تجاه النظم البعيد المألوفة، كثيرا ما يدل على قلة النضج أو الرؤية.

و في بلادنا، لقد شهدنا خلال الخمسين سنة الماضية تجربة مدهشة لثلاثة نماذج دستورية متميزة على الأقل. و هي نموذج نظام اللجنة التنفيذية الذي مثله دستور دونومور (DONOUGHMORE)، و نموذج نظام الحكم الوزاري من طراز (ويستمنستر) الذي سيطر على

دستور سول بوري (SOULBURY) و الدستور الجمهوري الأول و تعوق النظام الرئاسي التنفيذي للحكم الذي نفذه الدستور الجمهوري الثاني في سري لانكا.

و إذا كان المطلوب منا أن نقوم بالكشف عن التفكير بالولاء لرسالة بلادي المتميزة بالحكمة و العقلانية - فاقترح بأن ضرورة الحسم خاصة عندما نباشر إدخال الإصلاحات على الدستور - هي اللجوء إلى أكثر ما يمكن من المرونة و التكيف في الآراء عند تقييم الفضائل و النقائص لكل من هذه الأنظمة - بدون تعصب أو تصورات مسبقة ، لكي نأخذ من جميع هذه النظم مزاياها النافعة و نترك أفرازاتها الفاسدة ، لكي نضع لبلادنا مزيجا مناسبا يلبي احتياجاتنا الخاصة.

و هذه الفترة لدراسة كلا الجانبين المحتملة شرط أساسي لتقييم نقدي للنظم الاقتصادية بصورة جيدة و عقب الأحداث الأخيرة في الإتحاد السوفيتي السابق ، و بوضع ملامحها بوجه خاص و كذلك في ضوء الإتجاهات السائدة ، في جمهورية الصين الشعبية، لم يعد ثمة شك في أن الفلسفة الاقتصادية السائدة، هي التي تستند على المؤسسات الخاصة و اقتصاد السوق. و ثمة قناعة متزايدة بضرورة تحرير قوى السوق و بأنه لايوجد هناك دافع أقوى للنشاط الاقتصادي ، من الحوافز المستمدة من المنفعة الخاصة. وعلى كل حال - لاننكر بأن أي شكل من أشكال آلية التحكم بخصوص الاقتصاد هو بغيض بالضرورة، قد تنشأ أوضاع تتطلب تطبيق درجة من التحكم المركزي ، لغرض حماية الصنائع الاقتصادية المعرضة للخطر ، كمصالح المجموعات المحرومة أو الصناعات المحلية التي تمر بمرحلة بدائية من التقدم ، و في سياق العالم الثالث ، قد لايكون هناك انقسام مطلق بين التحرير و التحكم ، وقد لايكون من المستحسن أو حتى من الممكن أن يتم اختيار مباشر لأحد على حساب الآخر. و لغرض تطوير السياسة المتماسكة و الفعالة بما يؤدي إلى أقصى درجة من التوفيق و الانسجام على المستوى الوطني قد تبدو الضرورة لجمع عناصر كلا الاستراتيجيتين. و يجب أن لا يسمح للمطلوبة النظرية بأن تحول دون ذلك.

و في المجال الإجتماعي و الثقافي ، يتكون ثراء حياة جنوب آسيا

بشكل عام من - ميوعة و عفوية العلاقات الإنسانية - و يضاف إلى هذا نطاق واسع للقيم التقليدية التي تعزز الممارسات و الاستعمالات الخيرية بخصوص الدعم المتبادل، و هناك أهمية خاصة في هذا الصدد في ظاهرة الأسرة الموسعة، و ما من شك ، و أنها لا تزال الميزة المميزة لمجتمع مصري لا شكا كما تدل عليه نتائج البحوث التجريبية التي أجراها الباحثون في بلادنا ، و منها على سبيل المثال - أن الآثار المضرة للهجرة إلى الشرق الأوسط و التي تترتب على الأسرة التي بقيت في البلاد ، تقل بشكل كبير في حالات يتوفر فيها دعم الأسرة الموسعة في شكل عادي. و هذه الهياكل التقليدية تتعرض للخطر جراء اتجاهات مثل التصنيع و التحضر و المعطيات الأخرى لعصر العلوم و التكنولوجيا. و هنا أكرر أن المهمة الحقيقية هي التوفيق بين هذه القوى المتنافسة - و تطوير مزيج يناسب روح شعبنا.

و فيما يتعلق بالتعليم ، فإن هناك حاجة ماسة إلى إعداد و تطبيق سياسة تعترف بقيمة الأشكال المختلفة للتعليم و توليها اهتماما متناسبا وتصممها يلبي الحاجات الملحة للمجتمع المصري الآني ، و هي التعليم الأكاديمي و التعليم الحرفي و التعليم المهني و الفني و التعليم المستمر ، و يجب أن يحصل كل من هذه الأشكال على مكانه المخصص في الخطة الكاملة لسياسة التعليم . كما يجب توفير نظام للاختيار لسد الحاجات المتعددة الموجودة لمجتمع متعدد الجوانب.

و الموضوع الثاني الذي اخترته من حياة غاندي و أعماله يتعلق بالتسامح. و أهم كلمات غاندي هي:

" التسامح يعتبر ضمنا افتراضا غير ضروري بكون المعتقدات الأخرى أدنى مقدرة للمرء بينما يعلمنا إخلاص الأهنسا أن نظهر لمعتقدات الآخرين الدينية نفس الاحترام الذي نظهره لعقيدتنا و من ثم الاعتراف بعدم الكمال للأخير. و كما من المستحيل لي ، أن أعتقد بأنني سوف أدخل الجنة أو أحقق النجاة بمجرد كوني مسيحيا ويكفيني أن المسيح هو إبن الله الوحيد ، أنا أحترم عقائد الآخرين مثلما أحترم عقيدتي. و بناء على هذا فإن فكرة تغيير الدين مستحيلة .. و لذلك لا أدعو للآخرين أن يهبهم الله كل الهداية التي وهبني - بل

لمدوا أن يهبهم تلك الهداية و الطمأنينة التي يصلون إليها لتطويرهم الإنساني. وتقدم لي عقيدتي كل ما هو ضروري للتطور الروحي ، لأنها تعلم المرء الصلاة. كما تسمح أن يبلغ كل امرء إلى حد الكمال و هو على عقيدته أي أن يصبح مسيحي أحسن مسيحي و أن يصبح مسلم أحسن مسلم . لأنني على يقين جازم بأن الله سبحانه تعالى سوف يسألنا يوما ما ، عن أنفسنا و أعمالنا فقط ، وليس عن الإسم الذي نسمي به عقيدتنا و أعمالنا.

و الفكرة الرئيسية هنا هي أن التسامح الحقيقي يجب أن لا يعتمد على أساس الشعور بالتفوق بل يجب أن يكون هناك احترام متبادل ، و صديق لوجهة النظر الأخرى أيضا كما يجب أن لا يكون هناك شعور بالتفوق تجاه العقيدة التي يؤمن بها المرء مقابل العقيدة أو المبدأ الذي يتم التسامح عنه . و يرجع هذا إلى جذور القيم للتعددية العرقية و الدينية الحضارية التي تمثل الميزات الواضحة للمنظر السياسي لجزء كبير من قارة آسيا.

و ليس عندي أدنى شك في أن المشكلة الأكثر تعقيدا لجنوب آسيا خلال العقد القادم ، هي إلى أي حد يمكن التوفيق بين مفهوم القومية الموحدة و بين حدة المطالبات التي تفرضها الأقليات اللغوية و الدينية و الثقافية . و على دول القومية يجب أن تتحقق لدى تعرضها لشراسة النزاع الداخلي بين المجموعات العرقية و الثقافية أو يمكن إيجاد تسوية مؤقتة لحفظ سلامة دول القومية في جنوب آسيا. و ما من شك في أن أية تسوية مؤقتة براجماتية يجب أن تنطوي بالضرورة على ترتيبات معقولة لمشاركة السلطة.

إن الفيدرالية ، بالطبع ، نموذج تقليدي تم تطويره في مختلف الظروف السياسية لتحقيق هدف الوحدة في التنوع. غير أن الفيدرالية قد أثارت انفعالات غير ودية ، سريعة التقلب أحيانا كثيرة في باكستان. و في بعض الأحيان تم تطبيق الفيدرالية كأداة لتحويل أو تفكيك دولة القومية ، أكثر من كونها آلية دستورية لمشاركة السلطة بين الولايات المختلفة التي كل واحدة منها ، رغم اختلافاتها ، تعتبر نفسها عنصرة لدولة واحدة. و مازال النقاش حول الفيدرالية مثيرا

للانفصال إلى حد لم يسمح بالتركيز على القضايا ذات صلة و مناقشتها مناقشة موضوعية بعيدا عن الانفعال.

وفضلا عن ذلك، لقد غاب عن الأذهان بأن الفيدرالية ليست جزءا مستقلا و إنما هي طيف، و لا يوجد أي نموذج ثابت للفيدرالية، و هناك فوارق دقيقة و درجات للفيدرالية و من الممكن أن نختار منها ما يلائم احتياجات وضع معين. فتختلف الفيدرالية السويسرية تماما في المحتوى والدرجة من الفيدرالية الكندية. كما أن الخصائص الفيدرالية للهيكل الدستوري الغامض بالهند تختلف أساسا عن الفيدرالية الألمانية أو السوفيتية أو من الفيدرالية التي كانت قائمة في يوغوسلافيا. و الفيدرالية الأمريكية تشكل نموذجا مختلفا تماما.

و بناء على ما جاء أعلاه، هناك سلسلة من الخيارات، غير أن الفيدرالية في حد ذاتها ليست الحل الوحيد للمشكلة، فهناك تركيبات أو هياكل أخرى لتحويل السلطة و من الممكن أن ينظر إليها كخيار قابل للتطبيق.

و سواء يتم اختيار هذا النموذج أو ذاك فإن الشرط الأساسي هو أن تتمكن الأقليات فيه من الاحتفاظ باحترام ذاتها و شرفها، و لا يكون عقبة أي سبب يدفعها إلى الاعتقاد بأنها حرمت من دور مناسب أو تكافؤ الفرص في الأمور التي تهمها. و لأجل تحقيق هذا الهدف اقترح بإستيفاء الشروط الثلاثة بالضرورة.

أ - يجب أن تكون هناك رؤية مستنيرة، تحضرها نية صادقة بدلا من كراهية تجاه القيم و الأهداف التي هي أساس عملية تحويل السلطة.

ب - يجب إكمال هذه الأهداف بصورة فعالة عن طريق آليات شرعية ثابتة لا تعتمد على شهامة الأفراد، و لا تكون عرضة للتآكل بسبب الإجراءات الإدارية.

ج - يجب تطبيق آليات دستورية و تشريعية في ممارسة مع شفافية و إخلاص.

أما الموضوع الثالث الذي اخترته من كتابات غاندي لأهميته المعاصرة فيرتبط بالأخلاقية والسياسة. لقد قال غاندي و هو يفسر الأسباب التي أدت به إلى الخوض في مجال السياسة.

" إن غرضي ديني خالص ، و لا يمكنني أن أعيش حياة دينية دون تكاملي مع البشر ككل ، و لا يمكن أن يتحقق هذا دون أن أشارك في السياسة. إن السلسلة الكاملة لأنشطة البشر ، اليوم تشكل كلا لا يتجزأ، و لا يمكنك أن تقسم العمل الاجتماعي و السياسي و الديني الخالص في أقسام متميزة. و لا أعرف دينا يتحرك من النشاط البشري . لقد قادني ولائي للحقيقة إلى مجال السياسة . و يمكنني القول دون أدنى تردد ، وحتى مع كل تواضع، إن الذين يقولون : أن لا علاقة للدين مع السياسة، لا يعرفون ماذا يعني الدين. فالسياسة المنفصلة تماما عن الدين جثة لا تصلح إلا للإحراق.

و لعل النقطة المهمة التي أثارها في هذا المقال، هي أن السياسة يجب أن تتحكم فيها قوانين الأخلاق الصارمة ، أكثر من تحكمها في أي ميدان آخر للنشاط البشري. و لا يختلف الإثنان في أن هذه الفكرة ، لها علاقة مباشرة مع المجتمع المعاصر و ليس هناك ما يضر بالدولة أكثر من فهم المجتمع بأن السياسة تشكل مكانا ضيقا لا يمكن فيه تطبيق القيم و المعايير الأخلاقية العالمية. و عامة يشعر الرجل العادي بأن المبدأ التوجيهي في السياسة ، هو النفعية ، و من السذاجة أن يعطي المرء أن لمفاهيم الحق و الباطل ، و العدل و الجور أية أهمية عملية. و هذه النظرة هي التي تؤدي إلى نزعة كلبية شديدة أكثر من أي شيء آخر و إذا لم يتم وضع حد لها عن طريق اتخاذ التدابير الإصلاحية في الوقت المناسب ، فإنها بمرور الوقت سوف تتآكل أسس مؤسساتنا السياسية و بالتالي نمط الحياة الديمقراطية نفسها.

إن العلاج الأساسي هو تعزيز الحقيقة بأن السلطة السياسية ليست إلا أمانة ، و أن السلطة السياسية التي أوكلت إلى أيدي حكام اليوم يجب استعمالها لمصلحة الناس ، و تصبح السلطة السياسية غير شرعية و غير مبررة أخلاقيا ، إذا استخدمت لتحقيق الأهداف التي لا تخدم رفاهية الناس. و هذه المفاهيم تؤكد أولوية الأفكار الخلقية في مجال صنع القرار السياسي.

و يجب أن لا ينسى ، على أية حال ، إن تطبيق هذه المعايير لا يمكن أن يكون أمرا واقعا إلا إذا تواجد الرأي العام القوي الذي يضمن

عقلانية أعمال الحكومة في إطار زمني معاصر.

و ثمة إرتباط قوي بين تركيز غاندي على دور الأخلاقيات في السياسة و إصراره على أن الغاية يجب أن لا يسمح لها بتبرير الوسائل. فقد اتكل غاندي على حركة العصيان المدني كأداة أكثر قوة و فعالية لتحقيق الهند إستقلالهـا من بريطانيـا. على كل حال أنه لم يجد متضررا أن يوقف هذه الحركة و يأمر بحلها حين تبين له أن التطبيق العملي لإستراتيجيته لا يمكن أن يخلو من مظاهر العنف ، لو أنه وجد قرارا لتنفيذ الإستراتيجية الصحيحة لديه ، مؤلما جدا و بيُن الأسباب التي أدت إلى إتخاذ هذا القرار المؤلم قائلا:

" إن كانت الهند تعتمد مبدأ السيف ، فقد تحرز انتصارا مؤقتا، و حينئذ سوف لا تبقى الهند مفخرة قلبي ، إنني أعتقد على نحو جازم بأن الهند تحمل رسالة للعالم ، و على أي حال ، فإن قبول الهند بمبدأ العنف سيكون ساعة إمتحاني وحياتي مكرسة لخدمة الهند عن طريق مذهب اللاعنف الذي اعتبره أساس الهند و دينها

بمقدور الأعداء أن يبتهجوا بإهانتنا وهزيمتنا المزعومة و خير لنا أن نوجه إلينا اللوم و الانهزام بالجبن بدلا من أن نرتكب تلك الجرائم و الإثم بحق الله ، و لو أكون موضع سخرية للعالم فذلك أحسن مليون مرة من أن أكون غير مخلص تجاه نفسي. إنني أعلم بأن قلب البرنامج الاستعدادي راسخ على صلب ، قد يكون غير معقول و غير سليم سياسيا، و لكن ما من شك في أن ذلك سيكون سليما و معقولا من الناحية الدينية. لقد حاولت طوال حياتي من أجل تحرير الهند ، ولكن إذا كان تحريرها مستحيلا بدون اللجوء إلى العنف فسوف لا أرغب فيه.

و الموضوع الرابع الذي اخترته يتعلق برؤية غاندي حول حرية شعبه، إن فكرة الحرية عنده لم تكن مبنية على التعصب أو قصر النظر ، بل كانت شاملة و متكاملة ، وخاصة أنه أكد على أن الحرية السياسية الخالية من الحرية الاقتصادية مفهوم فارغ بحيث لا يحصل مغزى و لا معنى لجمهور الشعب، و إنني سأقبل مسائل هند ، يشعر فيها أشد الناس فقرا بأنها بلادهم ، و يكون لهم صوت مسموع في بنائها، و هند لا توجد فيها طبقة عليا أو طبقة سفلى من الناس ، و هند تتعايش فيها

جميع المجتمعات في انسجام تام، و في عقد كهذه لن يكون هناك مجال للعنف "الاستبدادية" وللعنة الشعوب والمتحرات، وتتمتع فيها المرأة بنفس الحقوق التي يتمتع بها الرجل.

إن الحرية مهزلة من المهازل مادام الناس جياعا و يمشون عراة و يفترشون بهموم خانقة. و الحرية السياسية لا تعني شيئا للملايين إذا كانوا لا يعرفون التدابير الكفيلة بإزالة بطالتهم المفروضة. و عدد من سكان الهند يعيشون حياة البطالة الإجبارية ، لنصف السنة ، و لا سبيل إلى مساعدتهم إلا بإنعاش الحرف و المهن التي نالت نصيبها من الخمول و الإهمال ، وبجعلها مصدرا لدخل جديد.

و كان غاندي - في توكيد هذه الفكرة - شديد الإصرار على أن الحرية السياسية و الاقتصادية يجب أن تكون متممة كل واحدة منهما للأخرى إذا كانت المثل الديمقراطية الحقة هدفا نسعى إليه.

إني شخصيا لا أتفق مع الذين يعتقدون أن الحرية من العوز الاقتصادي يجب أن تكون مضمونة أولا ، قبل أن نوجه العناية إلى الحرية السياسية بجدية، وظهر في السنوات الأخيرة السيد لي كوان يو ، (LEE KUAN YOU) رئيس وزراء سنغافورة السابق كمؤيد متحمس لفكرة القائلة بأن للغذاء و اللباس و المكان أهمية عملية أكثر مما تكون للحرية السياسية عند الناس. و هذه الاحتياجات و الضروريات يجب أن تتوفر قبل أن يمكن تحقيق الحرية السياسية. و من هذا المنطلق قام السيد "لي كوان يو" بشن هجوم الشديد على سياسة الحاكم كريس باتين (CHRIS PATTEN) حول مستقبل هونغ كونغ. وقد أولى كريس باتين قضية الحقوق المدنية في هونغ كونغ اهتماما أكبر منه لأسلافه. وقد عاب السيد لي كوان يو هذه السياسة باستمرار على أساس أنها من المحتمل أن تسبب خصومة شديدة مع جمهورية الصين الشعبية و تلحق أضرارا لا يمكن تداركها بالإزدهار الاقتصادي في هونغ كونغ.

إنني لا أعتقد بأن متابعة الحريتا الاقتصادية و السياسية، ينبغي أن يكون ضمن برامج متعاقبة ، بل أعتقد - على العكس - أنهما جانبان مترابطان لبرنامج متماسك و متزامن، و لا يوجد بينهما تعارض ويجب أن يتم الاستعداد لهما و تطبيقهما على نحو تكاملي واحد

الغربي. وليس عندي شك في أن ذلك ينبغي أن يكون محور سياسة مستورة لآسيا، و لمبادئ غاندي القاطعة تؤكد هذا الرأي بشدة.

و التقاليد الثقافية للهند غنية لحد أنه لا يمكن أن تتجسد في حياة أو عمل أي فرد مهما عظم شأنه. و هناك قلة قليلة من كبار أبناء الهند يجوز لها أن تطمح لهذه الميزة و لكن المهاتما غاندي كان أقرب منها، و العلاقة بين سري لانكا و الهند - خلال العقد الماضي لم تكن مبنية على نمط واحد، و شهدت ما شهدت من تقلبات و تغييرات كبيرة، و في وسط هذه الأحداث و ما تمخضت عنه من العواطف، لقد استخدمنا - لا شعوريا - من الذخيرة الكبيرة من القيم المشتركة التي تربط بين البلدين، و هذه القيم هي التي تسود حياة و أعمال (المهاتما موهن داس) في كل مرحلة و التي قد حاولت إلقاء الضوء على بعض جوانبها. و كم أتمنى أن يكون و عينا بالعالم المعاصر و قدرتنا على التعايش بانسجام و وئام في هذه الأيام المضطربة مع الآخرين من بني جنسنا، و مع الطبيعة، و فوق ذلك كله مع أنفسنا، مستوحاة لحد كبير من فهمنا - مهما كان محدودا - للنموذج الخالد الذي تجسد في المهاتما غاندي.

تعريب : حبيب الله خان

فلسفة غاندي للاعنف

بقلم ماريتا أستيبتياتش

إن اسم المهاتما (روح عظيمة) ليس اسماً وحيداً أطلقه بني غاندي أبناء وطنه ، فقد سمي أيضاً باسم بابو (الأب) و كارماجوجي (رجل العمل)، كما نعته بعضهم بنعوت شتى مثل : عدو و عميل للإمبريالية الإنجليزية و تابع للطبقة البورجوازية الهندية، و فوق ذلك سمي نبياً متسولاً و المسيح بوذي أو فرانسيس الأسيزي الهندي كما قيل عنه إنه فيلسوف تطبيقي و مثالي عملي و زاهد متقشف.

فمن كان هو إذن؟

إن الشخصيات البارزة دائماً تكون مثاراً للخلاف ، و يكون لهم أتباع و مؤيدون متفانون و خالفون و أعداء موتورون فقد قال رومين رولاند (ROMAIN ROLLAND) محذراً من تحريف و تبسيط تعاليم غاندي و فعالياته . "إنه يجب حفظ هذه الشخصية العظيمة من الذين لن يستطيعوا فهم تعاليمه و الذين ، بتقسيمها إلى فقرات ، سيدمرون انسجامها و المنحة العظيمة لهذه الروح الحية".

اللازم علينا أن لا نصدر حكماً بل نحاول تحليل بعض جوانب تعاليم غاندي فحسب وبوجه خاص تلك التي لها صلة بالمتغيرات الراهنة التي نعيشها ، و هي المتغيرات التي كثيراً ما يصحبها العنف و اتجاهات تلك الأفكار المتطرفة التي تحمل الناس على اللجوء إلى العنف كمخرج من مشاكلهم.

إن الطريقة الغاندية و فلسفة اللاعنف تعتبران كلية واحدة في

كثير من الأحيان. إ هذا حكم صائب؟ و هل كان اللاعنف بالنسبة لغاندي وسيلة سياسية أم فلسفة حياة و عقيدة اكتسبها عن طريق المعاناة؟

إن الآراء الفلسفية لغاندي الذي كان مسلماً بعهده، كانت متأثرة لدرجة كبيرة بالوبانيشادز (UPANISHADS) وبهاغافات غيتا (BHAGAVAT GITA) والمهابهارتا بالإضافة إلى الكتاب المقدس و القرآن الكريم. كما أوحى بروح تولستوي (TOLSTOY) وجون راسكن JOHN RUSKIN) و رالف امرسون (RALPH EMERSON) و هنري ثورو (HENRY THOREAU). و إن ولوعه بالفلسفة كان لحد كبير بسبب والبيئته السياسية ، و ذلك أنه وهب حياته للنضال لأجل الإستقلال. إن أعظم مأثرة لغاندي هي أنه صادف التوفيق في البحث عن قوة خلقية وطنية و محفزة على العمل لحركة التحرير الوطنية - وذلك عن طريق تسليح أبناء وطنه المعارضين للحكام المستعمرين بالسلاح الوحيد الذي كان بمتناول أيديهم ، ألا وهو قوة العزم. و حسب المعرفة الذي يمتاز به الفلاسفة أجمعون كان قد اكتسب شكلاً خاصاً في تفكير غاندي. و هو التجربة مع الحقيقة ، أكثر من مواجهة مجردة للحقيقة كإجابة على الأسئلة الأبدية التي تواجه البشرية. و لا عجب إذن أنه سمى سيرته الذاتية ، "قصة تجاربي مع الحقيقة" (My Experiments with Truth).

ولكي نعرف جوهر تجاربه يجب علينا أن نبحث عما كان يعنيه بالحقيقة. "الحقيقة هي الإله" كانت صيغته الأساسية التي لم يتجح الباحثون في إكتشاف سرها بعد. إن إحدى رسائله المؤرخ في ١٩٣٢/٣/٩م توضح أن الصيغة كانت تبتدئ من قبل بـ "الإلـه هو الحقيقة" و لكنه أعاد صياغته فيما بعد بـ "الحقيقة هي الإله". إن صيغة "الإله هو الحقيقة" لاتعني أن ماهية الشيئين واحدة أو تعتبره الأول بأنه الحقيقة. إن الحقيقة ليست صفة من صفات الله تعالى ، ولكنه هو هي، وليس هو شيئاً بدونها.

(رسالة إلى بي. جي. ماثيو بتاريخ ١٩٣٢/٣/٩م.)

الحقيقة عند غاندي لا يمكن أن توصف بطريق تجريدي أو يدرك بالعقل ، إنها خاصة بالوجود. قال غاندي إن الحقيقة هي الإله ، و الإله

جوهر الحياة، و التصور الظاهر الفلسفي، و الأخلاق و التفاؤل، و الأخوة ، ومصدر النور و الحياة . و التصورات الدينية أصلاً تنبئ عن رؤية وحدة الوجود مصوغة بصيغة التوحيد ، إن تصور الإله يفهم كإدراك للحقيقة . و من هنا أعيد الصيغة الأولى ، و إن غاندي نفسه قد أثار أهمية قصوى لهذه الصياغة الثانية و اعتبرها من أهم إكتشافاته النظرية.

الحقيقة المطلقة هي أن الإله غير قابل للتصور ، ولكن في الوقت نفسه يكمن جوهر الحياة البشرية في السعي لإدراكها. قال غاندي : إلى أن أصل إلى الحقيقة يجب علي أن أتمسك بحقيقة نسبية في فهمي. و تلزم أن تكون هذه الحقيقة النسبية بمثابة درع لي و نجم يهديني الوقت نفسه. (غاندي : حياتي ، ١٩٦٩ ص : ٣٢). وبتعبير آخر يجب أن يصغي المرء إلى صوت ضميره. إن الإنسان الذي يتمنى البلوغ إلى الكمال و الوصول إلى الحقيقة في ذاته و في المجتمع يجب عليه أن يسترشد ضميره، و هذا هو الطريق الذي اتبعه غاندي في تجاربه.

إن التجارب التي خاضها غاندي كانت مختلفة في جوهرها عن التجارب المعروفة في التقاليد الهندوسية و البوذية و الجاينية ، و ذلك بحيث أنها لاتتركز على عالم الفرد الداخلي ، بل تجري في سياق إجتماعي واسع و تتطلب مجهودات جماعية مشتركة لا فردية فحسب. فعلى سبيل المثال إن الألم أحد المواضيع الرئيسية للتفكير الفلسفي الديني الهندي ، و الديانات الهندية كلها حاولت أن تبحث عن طرق و وسائل لإنقاذ الفرد من الألم ، وهي تعزو سبب الألم إلى الذنوب التي ارتكبها الفرد في حياته الماضية . فالخلاص منه إما في قبول الألم بطاعة و إقتناع و العمل على نحو صبور، أملا في استحقاق حياة أكثر فرصا و سرورا في المرة القادمة أو في إيقاف دورة "سامسارا" (إعدام الروح) عن طريق تحقيق "نيرفانا" . و الأمر يتوقف على الفرد: أي طريق يريد أن يسلك.

ومن هذا المنطلق كان يرى أن الخلاص منه هو في الجهود الرامية إلى تهذيب الفرد و المجتمع كليهما.

و بما أن غاندي كان يعتبر العنف و مظاهره المختلفة مسببة

رئيسيا للأمم فأعلن أن اللاعنف هو دواء لكل داء و حاول أن يطور ذلك بشخصيته نفسها.

و كان يرى أن العنف (أو هيمسا) عنصر بهيمي في الفرد، ثمة اللاعنف (أو أهيمسا) فيدل على طبيعته السماوية. و هو يرادف الحقيقة هي الإله، وإن روحه وسيلة لإدراك الإله و فهمه. و أقر غاندي بأن فكرة اللاعنف ليست فكرة مبتكرة في حد ذاتها، بل صرحت بها الكتب المقدسة، و تم التسليم بها كحقيقة كونية. و لذا رأى غاندي أن وظيفته عبارة عن تطبيق حقائق كونية في الحياة اليومية فقام بالتجربة مع مختلف أشكال اللاعنف على المستويين الفردي و الجماعي.

و التزم غاندي بشدة بمبدأ اللاعنف في حياته الشخصية. ففي عام ١٩٠٦م، و هو يناهز ٣٧ عاما، تعهد بأن يكون "براهما تشاريا" في حياته و يعني ذلك التخلي عن الممتلكات بأجمعها و ترك الحياة الزوجية و الشهوانية. والامتناع الطوعي عن جميع مظاهر العنف لم يكن شيئا غير عادي في الهند، فإن الناسكين الهنود - مثلا - يعرفون بتقيدهم الصارم باللاعنف، ولكن الجديد في تجارب غاندي هو أنه اشترك فيها المجتمع كله.

و هو الذي ابتكر و خاض، أولا في أفريقيا الجنوبية ثم في الهند، تجربة لم يوجد لها نظير لمقاومة ضد عنف المستغلين و الحكام المستعمرين، و ذلك عن طريق استخدام العصيان المدني إعلانية جماعية وكانت محاولته هذه أولى من نوعها في استخدام طريقة غير العنف لإيجاد حل للصراعات الطبقية و بالأخص الدينية.

و بخلاف بعض قادة حركة التحرير الوطنية لم يطالب غاندي بعلمنة السياسة. و فوق ذلك إنه قال: "إن من يزعم أن الديانة لا صلة لها بالسياسة لا يعلم ماذا تعني الديانة؟ ولكي تدرك كنه موقفه يجب أن نأخذ ثلاث نقاط أساسية على الأقل في الاعتبار. فأولا كان غاندي يرى أن الإيمان الصادق بالإله هو خدمة الوطن. و قال "إنني لا أعرف أي إله آخر غير الذي يحيي في قلوب ملايين من الناس. وهم غافلون عن وجوده ولكن أعرف ذلك. أنا أعبد الإله الذي هو الحقيقة أو الحقيقة التي

هي الإله ، وذلك عن طريق خدمة هؤلاء المحتاجين من الناس".

وثانيا : كان غاندي ينظر إلى الديانات كلباس واحد للبشرية ، و ذلك أنه كان يعتقد أن الديانات المختلفة أزهار جميلة من حديقة واحدة أو هي بمثابة فروع لشجرة عملاقة ، و أن كلا منها صحيحة على حد سواء . فقد كتب في جريدته الأسبوعية "هريجان" في عام ١٩٣٨م : "إن الله في الإسلام و "GOD" لدى النصارى و "إيشورا" للهندوس شيء واحد. وأن الإيمان القوي في هذا الإله يعني احتراما مماثلا للديانات كلها. و أكبر درجة لعدم التسامح - و عدم التسامح شكل من أشكال العنف - أن تؤمن بأن ديانتك أفضل من الديانات الأخرى".

و ثالثا، كما ذكرنا فيما مضى، كان غاندي يعتبر اللاعنف طريقة وحيدة للوصول إلى الإله ، الحقيقة . و مؤكدا على وحدة السياسة و الديانة أصرّ غاندي على أخلاقية العمل السياسي ، غير أن وحدة الديانة و السياسة في الحياة اليومية أفرزت نتيجة معكوسة تماما ، و أدت إلى الفرقة و إراقة الدماء بدلا من السلام و الأخوة.

دفعت الهند ثمنا غاليا لاستقلالها، فقد انقسمت البلاد على الأساس الديني ، و برزت باكستان إلى حيز الوجود في عام ١٩٤٧م.

و صاحبت هذا الانقسام صراعات طائفية عنيفة. و كل يوم كان غاندي يناشد أبناء وطنه بأن يكونوا إخوانا متسامحين تجاه الديانات الأخرى . و لكن الرد الذي تلقاه في معظم الأحيان (من الهندوس والمسلمين على السواء) هو "مات غاندي". و حينذاك أعلن غاندي إضرابه عن الطعام للمرة السادسة عشرة من ١٣ إلى ١٨ يناير عام ١٩٤٨م و لم يرض بقبول الطعام ما لم يحصل على وعد بالتسوية. و في ٣٠ يناير حينما كان في طريقه للعبادة الجماعية خرج شخص و قتله طلقا بالرصاص.

فشل مثال اللاعنف. إن الحصول على الاستقلال لم يكن خاليا من إراقة دماء. و تحولت الصراعات الدينية إلى نزاعات عنيفة ذهب ضحيتها مئات الآلاف من البشر.

هل الحياة نفسها تدل على وهن المثل التي كان ينشدها غاندي؟ و هل كانت جهوده ضياع وقت ، و التضحيات بالنفس التي

فلماذا انتصار دون جدوى؟

إن الإجابة على هذا السؤال ذات خطورة جدا، وليست لصحة تقييم الثورات التاريخية للماضي فحسب، بل لرؤية نهج التفسير و الفكر المعاصرين أيضا.

أظن أن غاندي نفسه قد أجاب عليه بصورة جزئية. فقد كتب في ٥ يناير لعام ١٩٤٢م متكهنا بموته بالسنوات: "إن الأمل الوحيد للعالم المعذب هو الطريق الضيق و المباشر للاعنف. و من الممكن أن يفشل ملايين الناس مثلي في محاولاتهم لإثبات الحقيقة و يخسروا حياتهم. و لكن هذا يكون إخفاقهم أنفسهم، و ليس إخفاق القانون الأبدي".

هل من العدالة أن نعتبر تجارب غاندي مع الحقيقة إخفاقا تاما؟ ألم يوقظ غاندي الوعي بالذات في أبناء وطنه؟ ألم يستطع غاندي فيمن كانوا مضطهدين و عزلا و يائسين روح الإيمان بقوة العزم و القدرة على مقاومة العدو؟ ألم يحاول أن يوحّد الجميع، بغض النظر عن طبقاتهم أو منازلهم أو ديانتهم، في حركة التحرير الوطنية القوية؟ ألم ينزع السلاح من العديد من خصومه، و ذلك بتقديم مثال "المكابدة و المعاناة بدون الثأر و الانتقام"؟

و ربما يتراءى لنا غاندي في النظرة الأولى مثاليا خالصا و لكنه في واقع الأمر كان "عاقلا يقوم مستقيما على الأرض" أو "المثالي الذي كان رجلا عمليا أكبر". و هناك أمثلة عديدة تقنعنا بواقعيته السياسية. و فيما يلي مقتطف من خطابه الذي أرسله إلى نائب الملك البريطاني في أغسطس لعام ١٩٤٠م: "إن ضعف الهند ضعيف لحد لا يطيق أن يقوم بمقاومة مصحوبة بالعنف، و أما التجمع الآخر فلا يرغب في ذلك. و من هنا تجرأت على اقتراح العلاج باللاعنف".

و بالنظر إلى موقف غاندي في بداية حياته السياسية (مشاركته من الجانب البريطاني في حرب بوير BOER WAR، و في القضاء على ثورة زولو ZULU و في تجنيده الهنود لدعم الدولة الاستعمارية خلال الحرب العالمية الأولى و ما إلى ذلك) لم يصبح اللاعنف عقيدته إلا فيما بعد، و لم يكن بادئ ذي بدء إلا أداة تكتيكية. غير أنه بعدما جعل اللاعنف مبدأه الرئيسي لم يزل وفيا به إلى آخر حياته.

و كان غاندي يعرف معرفة تامة أن فكرة اللاعنف لن تتكلل بالنجاح في مستقبل قريب. فقد كتب في عام ١٩٣٩م: إنني أعرف أن تطور فكرة اللاعنف على الأرجح تطور بطيء للغاية. ولكن تجربتي قد أقنعتني بأن هذا هو الطريق الأكثر جدارة بالاهتمام للتوصل إلى غاية عامة. و العنف و إن كان نافعا من الحق لم يعد جديرا بالاعتماد. ومع اعتقادي هذا سوف أذهب في طريقي بوحدي إذا لم يقدر لي أن يكون لي أنصار و مؤيدون في اعتقادي الجازم في اللاعنف.

و من أهم خصائص موقف غاندي من اللاعنف هي أنه تطور من طريق سياسي إلى عقيدة ، و هي العقيدة التي مازال يبحث عنها طوال حياته ، و سعى إلى أن يمثلها بعمله. و اكتشاف النفس و احترامها في الآخرين قيمة إنسانية كانت نسبيا منسية منذ زمن طويل و هي احترام النفس الملازمة لقيمها. و على أثر الأنبياء الملهمين قام غاندي بتذكير الإنسانية بالوصية الثالثة "لا تقتل".

إن اللاعنف مثل أعلى ونجم يضيء طريق الإنسانية في الظلام ، ويجب أن نعد الحقيقة وتكون طالما يوجد هناك أناس لايؤمنون بها.

تعريب : ولي أخضر الخضري

طاغور في قارة أوروبا

بقلم : مارتن كامبتشين (*)

ظل طاغور يعرف في ربوع أوروبا و أمريكا لمدة طويلة عن طريق أعماله التي نقلها نفسه من البنغالية إلى الإنكليزية أو من خلال التراجم التي تمت بإشرافه. إلا أن تنظيم ملتقى و مسرحية و ندوة في الآونة الأخيرة أتى بداية جديدة نحو التعرف عليه في الغرب.

في عام ١٩٥٧م كتب الشاعر الألماني هيرمان هيس : ليتني أعيش لأرى طاغور يخرج منتصرا من غمرة النسيان التي اكتنفته منذ فترة لقد مات الشاعر هيس بعد بضع سنوات، و أعماله نفسه شهدت انبعاثة على يد الرومانسيين من الهيبي و جيل الأزهار.

إنني كنت و لا أزال أشعر بأن قصائد طاغور لتلقى نفس الاهتمامات التي نالتها قصائد هيس بعد وفاته لو تمت ترجمتها بالألمانية و غيرها من اللغات الأوروبية ترجمة لائقة مع تأن. فلعل لأن العمق و سعة الأفق و تشابك الأحاسيس مميزات تضفي على قصائد صياغة طاغور جاذبية و طرافة، و تجعلها صالحة للإنبعاثة الجديدة في أوروبا، كما أن صدور تراجم متتالية لأعماله من اللغة البنغالية باللغات الأوروبية في السنوات الأخيرة، هو الآخر يشجع على التفاؤل بأن الأرضية الأوروبية جاهزة لظهور إنطلاقة طاغور و روائعه الشعرية من جديد.

---

* (مارتن كامبتشين : الفائز بجائزة رابيندرا، عالم ألماني يقوم بترجمة ملفوظات راما كريشنا برامهانس من البنغالية إلى اللغة الألمانية).

ليس من شك في أن أعمال طاغور لايمكن تقديرها حق التقدير إلا عن طريق تراجمها باللغات الأوروبية. و طالما يكون إسمه مرتبطاً بالتراجم التي قام بها هو نفسه أو تشرف عليها، أنه سيظل يعرف في الأوساط الغربية رسولاً أو فيلسوفاً صوفياً بالطريق التي عرفته أوروبا و أمريكا عندما زارهما بعد حصوله على جائزة نوبل. إذن فمن الأهمية بمكان كبير أن تستبدل "أيقونته" بكائن انساني تفيض بالحيوية. و الطريق الأوحد الذي يمكن إتخاذه لإطلاق الإنبعاثة الموجودة متلخص في ترجمة أعماله الشعرية، و في إبراز جوانب التنوع و التطابق و إبراز الموضوعات التي تناولها في شعره، و بيان الميول و الأمزجة التي خلقها هو في إطار شعره إضافة إلى الإفادة من تلك النصوص الشعرية في وسائل الإعلام و مختلف المذاهب الأدبية.

لقد عقد "الملتقى" في أواخر أبريل ١٩٩٦م بـ "دار مستادت" (ألمانيا) لإحياء هذا الشاعر الفياض مكانته في الساحة الأدبية الأوروبية. هذا الملتقى أتى نهاية للمهرجان الهندي الثقافي الذي أقيم في ألمانيا منذ ستة أشهر. عندما حفل القاعة واحد و عشرون مشاركاً، أمكننا الخبرة من أمر طاغور و من المكانــة التي اكتسبها في النواحي الأدبية و الثقافية على مستوى الجنسيات المتعددة. شارك في الملتقى علماء بنغاليون استقر بهم المقام في أوروبا. و كان من أبرزهم الدكتور رتجان داس جوبتا الذي يدرس اللغة البنغالية في هامبورغ (ألمانيا) و ساعد في تخطيط هذا الملتقى و تبارن داي تشودري، استاذ التاريخ بجامعة أكسفورد. فيما تولى كاتب هذه الأسطر تمثيل الجالية الأوروبية التي استقرت بشانتينيكيتان. و قد لفت حضور العالم الروسي للبنغالية "سيرجي ـ سيربيرياني" في الملتقى ليبرهن على أن القارة الأوروبية تعيش فترة جديدة مفتوحة. ألقى العالم الروسي سيريبرياني محاضرة قيمة تناول فيها، و في الغالب لأول مرة، زيارة طاغور لروسيا من منظور المرحلة التي تعايشها روسيا بعد انهيار الشيوعية. أنه وجه انتقاداً رصيناً و محكماً إلى مواجهة طاغــــور التي سمحت له بأن يستغل أداة

للعملية الأيديولوجية. و اثنان من الخبراء الألمان في شئون الهند (همـا لوطيم أومستير هيلد و روزالتدجير من مواطني ألمانيا الشرقية سابقاً) ركزا في كلمتيهما على أن الدراسات طاغور في جمهورية ألمانيا الديموقراطية (ألمانيا الشرقية سابقاً) كانت متقاليد أعرق من ألمانيا الاتحادية.

لقد نال المشاركون في الملتقى تقديراً كبيراً على سعة معرفتهم بطاغور و شعره. بيد أن الجو امتلأ حيوية و حرارة و تزايد التحمس الخيالي على الموضوع بالمعنى الواقعي عندما انتهى حديث مورا جاتمد شيهاني (الكاتب) حول ذكرياته كطالب في "شانتي نيكيتان" في أيام حياة طاغور، و ألقت شارميلا روي (شانتي نيكيتان/فرنسا) محاضرة حول "موسيقا رابيندرا".

المشاركون في الملتقى جميعهم ركزوا على أهمية الترجمة. إلا أن الترجمة بحد ذاتها لا تكون سوى وسيلة لدمج طاغور في نسيج الثقافة الأوروبية. و بعدئذ هكذا يمكن أن يكون لأعمال طاغور علاقة أو معنى في السياق الأوروبي المعاصر؟ لقد نوقش هذا السؤال من نواحي شتى لكن المشاركين اغتنموا الفرصة للإشارة إلى بعض المخاطر. كثيرما حدث أن تستغل قصائد طاغور لأغراض أيديولوجية أو خدمة لرسالة معينة. الأمر الذي وجد تطبيقاً خاصة في حالة أوروبا حيث تم تقييم أعماله جمالاً و إصالةً، و بالعكس فإنها استخدمت لأغراض "الرسالة" و إن كان ذلك على حساب قيمتها الفنائية و الشعرية. إن قصيدة ما مفروضة بصورة تنطوي - أولاً و قبل كل شيء - على نسيج متشابك المعاني البناء التي يمكن أن تستخلص منها "رسائل" متنوعة و لكن على قيمة التجريد. و مع ذلك فالمهم في الأمر أن نتأكد أولاً من طبيعة "السياق الثقافي" الذي يمكن أن تنفتح فيه أعمال طاغور بسلاسة كبيرة، إذا ما أريد لذلك "السياق الثقافي" أن يندمج مع ثقافة أوروبا.

لقد عرف بيريندرانات جاتاتشاريا، رئيس الأكاديمية الأدبية، في كلمته الختامية على مجاليين في إطارهما يمكن تطبيق تلك الدمج

المنظور المختلف لرابيندرا ناث بالطبيعة روحياً و وجدانياً، يهدي إلى أن
الحياة الإنسانية تسعى للاندماج مع الطبيعة. هذا الانشغال العميق بكثير
من علاقة رومانسية مع الطبيعة على ما نراها - مثلاً - في شعر كيتس.
من هنا يمكننا تعريف أوروبة على رابيندرا ناث طاغور كـ "شاعر
الفقير" القادر على توفير تعبيرات ثقافية و شعرية يمكن أن تسهم في
الجهود المشتركة التي تبذل لحل المشاكل البيئية، مع العلم بأن هذه
المشاكل عالمية و مناقشتها لا تنتهي من منظور اقتصادي بحت سواء
أكان الأمر يتصل بالمتقدمين أو بخصومهم الصناعيين.

و الجانب الآخر الذي تصدى له البروفيسور بتاتشاريا في سياق
تعرضه لإمكانية تلقي الثقافة الأوروبية و أعمال طاغور، يأتي
متجسداً في نظريته العولمية. إن تحطم الحدود في شرق القارة
الأوروبية أتى ليفسح المجال للبحث عن الهويات الوطنية بشكل جديد،
و يتيح فرصة لإعادة صياغة تعاريف العلاقات العرقية و الثقافية.
بجانب نظرية سياسية دكتاتورية، أصبحت الثقافة و أصبحت عاملاً
رئيسياً من عوامل الحياة الأوروبية. هذه الموضوعات تناولها طاغور في
محاضراته و مقالاته بكثير من التفصيل، لكن أمرها في الثنائية بحيث
أنه يبدو من المستحيل أن هناك تطبيقاً أو تكون مسموحاً بها في العلاقات
بين الشرق و الغرب إلا أنه في العصر الراهن لم يعد العالم يسمح بمثل
هذه الانقسامات المصطنعة. و المسعى الذي تولاه رابيندرانات لإنقاذه
للنوع من التوازن و الحساسية في استعمال الثقافة كرمز للهوية
الشخصية أو الوطنية، حقيق به أن يدرس و يدعم في زمننا.

ثمة محاولة جادة و مخلصة لدمج أعمال رابيندرانات مع صياغة
الثقافة الأوروبية تتطلب أيضاً أن تتلاءم أعماله مع الأسلوب الثقافي
الأوروبي. و يبدو لي أن المسرح يوفر مجالاً مناسباً لإنجاز هذا الهدف،
لأن الواقع أن العرض المسرحي على مستويات شتى، اقامة أشد مدعومة
بالوسائط المختلفة (الإبلاغ و الأغنية و الحركة و أسلوب التمثيل) فإنه
سيحول تلك التجربة إلى كل جانب و مفهوم لجمهور المشاهدين و بهذا

المصعد يعتبر أقل ذلك شيئاً من التجارب التي استمتعتها من خلال محاولتين من ذلك القبيل.

منذ بداية تشوقت من قراءة مسرحية "مكتب البريد" في صورتها الأصلية لأول مرة، أخذتني روعتها في الجاذبية و الاستمتاع بمكان كبير فاندفعت فوراً لترجمتها باللغة الألمانية عن طريق ترجمة المسرحية "سري سري راجا كريشنا كانتا ماريتا" من اللغة البنغالية بالألمانية. كنت قد اكتسبت شيئاً من المهارة في ترجمة لغة الصوراي. و كان الهم منذ بدء في ترجمة مكتبة البريد - أن أجعل من مكالمات أمل - شخص من شخوص المسرحية - متصلة بسيطة و خالية من شوائب الاصطناع و التكلف التي نلمسها في التراجم الإنكليزية. هذه البساطة الفائقة بشكلها الطبيعي، تحمل بين طياتها جميع "المعاني" التي تتمتع بها المسرحية في لغتها الأصلية. و عندما أدركت أن "مكتب البريد" أكثر مسرحيات طاغور صلاحية للتكيف مع المسرح الأوروبي. ذلك لكونها تخلو من الأغاني و التلميحات الأسطورية، و من التصويرات الطرفية المطلقة التي تتطرق إلى المشاكل الاجتماعية الهندية. و وجدت أن هناك صلات بين هذه المسرحية الرمزية و رمزيات المسرح الأوروبي الوجودي بما فيها مثلاً مسرحية "Waiting for Godot" لـ صمويل بيكيت، و القصة القصيرة "An Imperial Message" للكاتب فرانز كافكا.

و من حسن حظي فإن المخرج الألماني د. ولفرام ميهرنغ قرأ ترجمتي - و قام بعرضها في سويسرا. بالنظر في الرسوم البيانية تطلع على أن مسرحية "مكتب البريد" متمتعة بعرضها الكاتب بالمسة على الشخصية. إنها أشبه ملحمة بتفاصيل عفوية الأصل (كالتنوع التي و الأنيمة اليها) و بعكسه فإن ميهرنغ قد يحذف ملامح الثقافة الهندية برمتها، و تمم حتى إلى إعطاء "التخطيط الألماني" على أسماء شخوص المسرحية. و حاول ميهرنغ في مهمة التجريد هذه لم أنه أسقط جميع تفاصيل القصة التي كانت تنم عن الثقافة الهندية، و منح تحركات و مكالمات الشخوص أسلوبياً جعل من القصة تنفتح على مضمونها

المركزي بجمهورية الهند.

و في الفترة اللاحقة تولت مدرسة سويسرية للمعوقين (في سارشلنس) عرض نفس المسرحية. و الممثلون من طلاب المدرسة الذين لعبوا أدوار شخوص المسرحية "مكتب البريد" مثلوا "أمل" بروحه المتفائل بمهارة فائقة، و وجدوا في شخصيته و حماسه لأجل الحياة، و في انتقاله الهادئ من النوم إلى الموت تسلية كبيرة.

المحاولة مماثلة الذكر أسلمت لذاكرتي محاولة أخرى مثيرة (ولكن غير معروفة في الهند) قام بها جانوس كوربزاك (١٨٧٨-١٩٤٢) الطبيب و الروائي البولاندي الشهير، لعرض نفس المسرحية "مكتب البريد" هذا الكاتب البولاندي كان مديرا لمدرسة الأيتام، و عاش في غيتو يهودي بوارسو في عام ١٩٤٢م، و لقي مصيراً مأساوياً عندما فرض عليه أعداء ٢٠٠ طفل من الأطفال الذين كان يرعاهم في مدرسته، الانتقال إلى غرف الغاز النازية. أنه رفض أن يتخلص بحياته، و آثر الموت مع الأطفال اليهود. و قبل شهر فقط من وقوع الإبادة الجماعية قام كوربزاك بعرض المسرحية "مكتب البريد" لتلقين أطفاله معنى المعاناة و الصبر عليها و أخذ من شهود العيان المعاصرين وصف أدائهم بالكلمات الآتية.

"الأطفال في دار الأيتام كانوا ينظرون إلى "أمل" بالحس عناية، و استوعبوا كلماته عن "الحياة الموعودة" كان هؤلاء الأطفال يختنقون داخل جدران الغيتو، و أقحموا أنوفهم في الشقوق ليطلعوا على ما يجري في الطرف الآخر و كم كانت رغبتهم شديدة في أن يلعبوا مع "أمل" و مع الحيوانات، و في الركض على الشارع و السباحة في عين، و في قطف باقات الأزهار. أنهم تعلموا الأزهار كيف تبدو، و مع "أمل" انتظروا بفارغ الصبر لرسالة الملك التي كانت تلقي إليهم حاملة شيئا التحرر. الأطفال و معهم "أمل" أيقنوا أن الرسالة لآتية إليهم.

هناك شخص آخر شاهد تلك المسرحية، و هو على قيد الحياة حتى الآن. أنه وصف العرض المسرحي لـ"مكتب البريد" في الغيتو بأنه كان "تجربة هزت القلوب من أعماقها.. التجربة التي لم يتكرر مثلها في

"أيام حياتي" بعد العرض المسرحي هذا سئل جانوسز كورتشاك عن اختياره لتلك المسرحية، و أنه أجاب قائلاً "لابد للمرء أن يعرف كيف يستقبل ملاك الموت بهدوء".

في شهر مايو ١٩٩٦م تم عرض تمثيل قصصـــاتي للقصيدة "ديباتار جراس" لرابيندرانات على المسرح الأوروبي. كان وليام راديس قد ترجم هذه المسرحية الشعرية باللغة الإنكليزية ضمن الأعمال المترجمة في "رابيندرانات طاغور: قصائد مختارة" (١٩٨٥م) و الموسيقي الهندي برام فير، هو من سكان دلهي، و حاليا يستوطن في انجلترا، اختار تلك القصيدة لعرضها على المسرح.

ولو تغذى برام فير على التقاليد الموسيقية الغربية، إلا أنه مازال يحتفظ بصلاته العاطفية مع الموضوعات الهندية قبل العرض الفني لـ "ديباتار جراس" كان برام فير قد أعد أنغاما موسيقية لقصيدة ترتيمة "براهما، فيشنو، شيفا" مترجمة باللغة الانكليزية على يد نفس المترجم، و راديس، كما سبق و أن كتب في أوبرا "لوبو" للأطفال حول حياة كريشنا. التمثيل الفني للمسرحية "المختطف على يد الآلهة" - التسمية الانكليزية لـ "ديباتار جراس"، كان مزيجاً نادرا لفن موسيقي هندي عامل وسط أجواء التقليد الغربي و تجارب انكليزية كانت على معرفة عميقة للثقافة البنغالية، و التي يبرز خصوصية مثل هذه المحاولات الإبداعية التي تتم بمشاركة ثقافتين، أوروبية و بنغالية. و لي أن أقول إن هذه المحاولات في العصر الحاضر، عصر الاتصالات السهلة و السريعة بين الشعوب، تشكل سمات لعولمة التاريخ.

لدى كتابة الرواية الغنائية الإنكليزية لـ "المختطف على يد الآلهة" واجه وليام راديس تحديات جسيمة في نقل - على حد تعبيره - قصيدة طاغور بانفعالها الدرامي و العاطفي إلى "حوار درامي" يصلح للعرض على خشبة المسرح. و الأمر لم يكن مقصورا على ذلك، بل المهمة الصعبة إعطاء طابع كوني على "شعر غنائي" ضيق بمضمون و أرضية ثقافية هندية بحتة. أو يمكن أن نقول إن المهم تطلب تجريد الرواية

الغنائية من ألوانها المحلية، و فرض أعطاه التصميم الروائي و الماضي رموزاً مفهومة على المستوى العالمي. و كالنتيجة لذلك فإن الصورة الإنكليزية حافظت على معالم القصيدة الأصلية كمثل تهمس حزينة و قوافل الناس في طريقها إلى منبع هذا النهر للاغتسال المقدس. و عودة تلك القوافل إلى البيوت في أعقاب أداء الصلوات الدينية. و بعدها فإن تلك الصورة المترجمة تخلو من التلميحات إلى شعائر الهندوس الدينية بما فيها السفر إلى الأنهار للاغتسال في ساعات محددة، و قداسة نهر بعينه. و الأوهام و الخرافات التي تؤدي إلى شخصية "راخال".

عندما يدرك المرء أن الديانات -هندوسية كانت أم غيرها- تستطيع أن تكون مرتعاً للأوهام، عندئذ يتبين له أن تصميم القصة الغنائية يمثل معركة بدائية بين قوى الخير و الظلمة، و الظالم و المظلوم-- بين البطل الذي يتولى مهمة الإنقاذ و عامة الناس الذين تنتابهم المخاوف. في هذا الإطار يقدم أبوان "راخال" كحاج حقيقي يتطلع من خلال سفره إلى النهر المقدس - إلى تجربة تيسر له السبيل إلى معرفة الذات (يرجع أبوان بمصطلحها "تضحية لا نهاية لها" و "كبش فداء")- في وجه الظروف المتأزمة للغاية و الناجمة عن الاستعمار الذي يهدد الحياة عند النهر. تتحدى هذه القوى الكامنة في حقائق الانسان، تظهر في القصص المترجمة غير مبالية بما يفرضه التقاليد الاجتماعي من مرونة و لين.

لقد أنتج التمثيل الغنائي لـ "المختطف على يد الآلهة" في شهر مايو ١٩٩٢م في مهرجان ميونخ الدولي للمسرحية الغنائية الحديثة و الذي عقد بإشراف الموسيقي الألماني الشهير هانس و يرنر هينتزه. الأوركسترا و مديره ميلهدبور ميلهويت كانوا من أمستردام (حيث سبق و أن عقد العرض التجريبي للمسرحية) فيما أتى معظم المطربين و الكورال جميعهم أتوا من بريطانيا. أما دور "راخال" في العرض الافتتاحي، فقد لعبه جوني هندي موهوب يقيم حاليا في بريطانيا.

و أبدع و أدى بنفسه بصحب الموسيقى، و يجيد العزف على البيانو.

و يتبقى التذكر أنه تغنى لي في منزله بالكسفورد أغنية لـ شوبرت. من هذا فإنه يتمتع بحساسية لازمة للعمل مع موسيقى. النص الغنائي بقلم رادهيس يحيى عن جماعة الذاكرة طروف الأسفار القديمة إلى الأماكن المقدسة و تعقيداتها خاصة من طريق الهتافات و الصرخات البهيجة و الجمل المقطوعة. و هنا يبدو من المناسب أن نذكر أسطرا من تحو النص الغنائي الذي يبين فقدان راخال نفس الفتاة المتعطشة. و صرخاته الأخيرة " أنت انتهيت. أنت انتهيت" التي كانت تصل أسماع الناس في القارب.

مايترا (قائد الجماعة)
(الصرخة) لمعات مثل مساقط البرق
لسعات كلسعات العقرب
صرخة فارق مسكين
طعنات مثل طعنات أسياخ النار
راخال:
نحن انتهينا ، أنت انتهيت (صحبة الفتاة ، صحبة الفتاة)
أنت انتهيت (صحبة الفتاة).
مايترا:
صبرا!
انظروا ! انظروا ! انظروا !
سواد السماء و الطوفان
حتى الشمس عند الغروب
غمرة ظلام يغرق بها كل أحد
لقد انتهز الوعي
الآن سنعود آمنين سالمين
من حيث أتينا
نحن اللاعبون و المطربون
الهيبون ! الأبهة !

لم أحضر رغم الصيني و أمه؟
كليوبترا:
سأنقذك من الغرق أيطفو و يغرق في الآخر.

الموسيقا في هذا العرض تتسم لتلقي إيقاع شديد، و تحاكي الأصوات بطريق بعضها و كأنها الأصوات نفسها. و كون المسرحية مليئة بالعواصف و الاصطدامات و المرجات القتالية، فمن الأمر يتطلب أن تكون الموسيقا كذلك. و بالرغم من ذلك فان الموسيقا لبعد ما تكون عن كونها نقلة للأصوات كما هي في طبيعتها، بل و انها تتسم بحساسية عما يتحرك بمقابل الشخوص من عواطف جياشة بديهة. في كثير من الأحيان نرى الناس يتحدون جماعيا أو بأسطر متراكبة بهدف ابطاء الصراعات و الصدامات المتلاطمة بخشم شعبية مؤقتة.

لا نجد فوق الخشبة لا القارب و لا النهر- و بحسب مقتضيات التصميم المسرحي في طراز الإيحائي - كان هناك وصيف معلق من السقف، و الممثلون - المغنون كانوا يحركونه تحريكا شديدا تشبيها بحركة القارب و الموجات- و الخشبة كلها كانت مفروشة برمال سوداء بعمق الكعبين .. و بعد قليل صارت الرمال مغطاة بآثار الأقدام، و ظهرت فوقها آثار الكعاب و الأرانب دالة على الهزائم العاطفية.

لقد تلقت الأوبرا " المختطف على يد الآلهة" اهتماما كبيرا لدى الصحافة في انكلترا و هولاندا و ألمانيا و سويسرا، و ذلك حقاً كان شيئا كبيرا. و ارتأى النقاد عامة إن "المختطف على يد الآلهة" كانت أنضج الأوبرات الحديثة و أشدها تأثيرا. لكن المدهش في الأمر أنني ما اطلعت على تقارير عن هذا العرض في الصحافة و المجلات الهندية بالرغم من أننا نتلمس هنا في أثناء الثقافة الأوروبية ظاهرة مثيرة تجسدت أولاً في ترجمة أعمال طاغور المسرحية، و تحويلها إلى شكل أدبي آخر، الدراما، و تقديمها -في آخر الأمر- إلى الحان موسيقية في إطار التقاليد الأوروبية، و عرضها على المسرح بمراعاة التصورات الجمالية التي يتبناها جيل الشباب الأوروبي الحديث .. الآن لم يعد

طاغور في الفكر الأوروبي

ظل رابندرانات يعرف في أوروبا حكيماً أجنبياً حسن القسمات الهندية أو كشخص عاقل يعاني من تأثيرات ثقافة المواطن الأوروبية و لدرجة أنه لم يكن يصلح أن يجد صلات مع الحياة الأوروبية المعاصرة .. الآن معرفة أوروبية لرابندرانات تنزع عن شخصيته جبته السوداء الفضفاضة .. و تنزله منزلة "رابندرانات" الذي تغير و تجسد في عصور إنسانية و تحول إلى كائن حي نابض في أنسجة الثقافة الأوروبية الحديثة.

و لكن هل استطاع رابندرانات الحفاظ على شخصيته في خضم هذه التحولات ؟ الجواب على هذا السؤال تكون بنعم .. ذلك لأن قصيدته الروائية: غيتانجلي لم تفسر - في أشكالها الأوروبية - خمية من تركيزها الأساسي الذي يعكس نزعات الشاعر طاغور - و يبرز كراهيته الشديدة للأوهام، و استنكاره للظلم و التدين المتكلف الذي يجعل صاحبه عديم الإحساس. و الحق مع و.ب.ييتس حين يكتب أن الأوبرا كانت من وجهة نظره - ترجمة للقصيدة الهطالية أغنى و أجمل مما يكون قد تصوره ممكنا .. و إنما يجوز القول بأن القصيدة بعد تجريدها عن مخصصاتها الثقافية قد كشفت عن معاني و مفاهيم إنسانية لم يتطرق إليها قراء القصيدة بالهند.

دمج طاغور بالثقافة الأوروبية المعاصرة دمجاً أعمق . مما يتطلب تحليله بذل المزيد من الدراسات المماثلة .. و بهذا الصدد يمكن وضع أنغام موسيقية لأناشيده (حققها جري في مطلع القرن العشرين) و اتخذ إنتاجاته المسرحية الأخرى . أسوة بمكتب البريد . لعرضها في أوروبا.

تعريب : راشد علي

إقبال في العالم العربي

بقلم : د/ نثار أحمد الفاروقي
جامعة دلهي ، دلهي

إن شاعراً عظيماً لا يحده زمان أو مكان ، كما لا يمكن أن ينسب إلى شخص دون شخص و قطر دون قطر . و حينما ندعو إقبال "شاعر الشرق" فلا نريد به أنه مقصور على الشرق ، بل نعني به أنه عرض الرؤية الشرقية للحياة و الكون مقابل الرؤية المادية للغرب . كان إقبال شهد الحرب العالمية الأولى ، كما تأثر قلبه الحساس تأثراً كبيراً بانهيار الخلافة العثمانية على أيدي القوى الاستعمارية. كان الاستعمار الغربي استعبد الشرق و أخضعه لسلطانه و أنشأ فيه مستعمراته . و كان الصراع بين الشرق و الغرب قائماً على قدم و ساق في عهد إقبال ، و وصل إلى ذروة الاحتدام ، فلم يصل عام ١٩٣٩م حتى بدأت تظهر بوادر حرب عالمية ثانية ، و في هذا الجو كان من المستحيل أن تقوم الشعوب المستعبدة بعرض فلسفة حياتها بفخر و اعتزاز . كان إقبال يرى أن هذا الصراع الدائر بين الشرق و الغرب ليس صراعاً سياسياً فحسب ، بل إن صبغته بدأ يصبغ كل ناحية من نواحي الحياة . فمن هذا المنطلق جعل إقبال شاعريته ناطقة بلسان حال الشعوب الشرقية .

و يتحتم على المصلح أن يكون على معرفة تامة بمزايا فلسفات مختلفة و معاييرها ، و كان على استعداد لأن يقدم نظاماً بديلاً من النظام

المستمر . كان إقبال يعرف جيداً أن الشرق يملك نظام فكر قد ساد في العالم طوال قرون عديدة ، و إن هذا النظام يقدر على أن يحرك الناس من سكناتهم و ينفخ في الشعوب روحاً جديدة . فمن هنا جعل إقبال شعره أداة لتقديم أفكار إسلامية سليمة .

تعلم إقبال اللغة العربية ، و لكنه لم يكن قادراً على نظم القريض فيها ، و إلا لكان اتخذ اللغة العربية وسيلة لعرض أفكاره و رؤياه. لكنه نظم الشعر في اللغة الفارسية إلى جانب اللغة الأردية . إذ كان يريد أن يبلغ رسالته إلى مناطق الشرق أكثر فأكثر . لم تكن الفارسية لغة أجنبية في الهند بعهد إقبال ، بل كانت تفهم و ينطق بها خارج الحدود الهندية في أفغانستان و إيران و آسيا الوسطى و تركية و المناطق الشرقية العراقية ، و كان نطاقها أوسع بالنسبة إلى اللغة الأردية. و لكن المشاكل و القضايا التي عرضها إقبال في شعره كانت في غالبيتها المشاكل التي كان يواجهها العالم العربي ، و بعد انهيار الخلافة العثمانية تحولت هذه الأقطار العربية إلى مستعمرات للدول الغربية . فكان من اللازم أن تبلغ رؤى إقبال و وجهات نظره إلى العالم العربي ، و توقظ سكانها من غفوتهم . إن شعر إقبال يحوي ما يعجب به العالم العربي إعجاباً كبيراً . و لكن تباين اللغة كان يشكل عوقاً كبيراً في هذا الإتجاه .

ثم نقل مؤلفات إقبال إلى اللغة الإنجليزية منذ مدة غير قصيرة ، و لكنّ العالم العربي لم يتعرف على إقبال إلا في العصور الأخيرة ، و ذلك حينما قامت باكستان بتعريفه شاعراً وطنياً لها في العالم العربي ، و استخدمت لذلك وسائلها الدبلوماسية أيضاً . ففي عام ١٩٧٧م بمناسبة ذكرى ميلاد إقبال المئوية عقدت إجتماعات خاصة في الدول العربية ، و كتبت مقالات حول إقبال و شعره و نشرت في جرائد و مجلات مختلفة .

غير أن هذه المقالات كانت تتضمن معلومات سطحية ، لأنه لم تكن حتى تلك الحين نقلت دواوين إقبال الشعرية كلها إلى اللغة

العربية ، كما لم يظهر كتاب يقدم شعر إقبال و وجهات نظره في اللغة العربية بأسلوب شيق يأخذ بمجامع القلوب، و كان كتاب "روائع إقبال" للسيد أبي الحسن الندوي أول كتاب عرف بإقبال في العالم العربي بطريقة أمثل ، و نقل هذا الكتاب إلى الأردية باسم "نقوش إقبال" ، و ظهرت عدة طبعات له منذ ذلك الحين في اللغة العربية من دار الفكر، دمشق (عام ١٩٦٠م) و دار القلم - الكويت و دار الفتح في بيروت .

إن عامة المثقفين في العالم العربي لا يعرفون إقبال إلا كما يريد السلك الدبلوماسي الباكستاني أن يعرفوه ، أما وصف إقبال بأنه كان موجد رؤية دولة باكستان المستقلة ، عام ، بل يقال عنه أيضاً إن فلسفته لم تكن تتفق والفلسفة الهندية بل تتعارض معها - حتى قال محمد حسين هيكل:

"ولد في الهند ، و نشأ بين أهلها ، ثم أعلن على الناس فلسفة شعرية سامية لا تتفق و الفلسفة الهندية في شيء"

(إقبال العرب على دراسات إقبال ص ٢)

و إن عبد الوهاب عزام ، الذي كان سفير مصر لدى باكستان ، أول من قام بنقل آثار إقبال إلى اللغة العربية ، فقد ترجم خمسة منها إلى العربية و هي :

رسالة المشرق (پيام مشرق) طبعتها مجلس إقبال عام ١٩٥١م

و ضرب الكليم : القاهرة ، عام ١٩٥٢م.

و ديوان الأسرار و الرموز : (أسرار خودي و رموز بيخودي) دار المعارف ، عام ١٩٥٥م.

كما صنف عبد الوهاب عزام كتاباً مستقلاً حول فكر إقبال و فنه و قسماه "محمد إقبال سيرته و فلسفته وشعره" ، و طبع هذا الكتاب في القاهرة عام ١٩٥٣م ، ثم أعيد طبعه في كراتشي عام ١٩٥٤م . و كذلك ترجم منظومته "مسجد قرطبة" الشهيرة باسم "إقبال في مسجد قرطبة" ، و طبعت على حدة عام ١٩٥٥م.

و يأتي بعده حسين مجيب المصري الذي ألف كتاباً وجيزاً حول

فكر إقبال و فنّه باسم "إقبال و العالم العربي" ، و طبع هذا الكتاب عام ١٩٧٦م في مصر . كما ترجم هذا الكتاب و طبع في اللغة الإنجليزية أيضاً. ثم قام بدراسة منهجية و نشر كتابة له آخر عام ١٩٧٩م بمصر باسم "إقبال بين المصلحين الإسلاميين" (الصفحة ٢٣٦) ، و ترجم هذا الكتاب الأخير أيضًا في الإنجليزية باسم Iqbal Among Muslim Reformers و تابع حسين مجيب دراساته عن إقبال و نشر كتابه الثالث عنه باسم "إقبال و القرآن - دراسة قرآنية مقارنة" (الصفحة ٤٠٢) في مصر عام ١٩٧٨م . و يقول حسين مجيب في هذا الكتاب إن إقبال درس الشعراء العرب و الفرس و الأتراك و حاول أن يقلد أسلوبهم ، غير أنه اختلف معهم في نظريات عديدة ، و ساق أدلة على وجهة نظره من القرآن الكريم ، و من هذا المنطلق إن وجهات نظره قوية و أحكم من الناحية المنطقية ، فهو مختلف اختلافا تاما عن غيره من الشعراء العرب و الفرس الذين يحاكي أسلوبهم بين الطبيعة و الطينة

و كذلك ترجم حسين مجيب منظومته "جاويد نامه" باسم "في السماء" التي طبعت عام ١٩٧٣م ، كما ترجمها محمد سعيد جمال الدين الأستاذ بجامعة عين شمس أيضاً و نشرها باسم "رسالة الخلود" عام ١٩٧٤م ، و كتب عليها حواشي توضيحية أيضاً ، و تقع هذه الترجمة في أكثر من ٣٠٠ صفحة.

كما قام حسين مجيب بنقل "كلشن راز جديد" إلى اللغة العربية باسم "روضة الأسرار" و طبعه عام ١٩٧٢م و هو الذي قام بنشر الترجمة العربية لكتاب "أرمغان حجاز" عام ١٩٧٤م باسم "هدية الحجاز" . كما كتب عبد الحميد ابراهيم سمير أطروحة الماجستير بجامعة القاهرة حول كتاب "أرمغان حجاز" و طبعت فيما بعد .

و الصاوي علي شعلان ثالث المترجمين الذين سعوا لأن يعرفوا بإقبال في العالم العربي ، فقد كتب كتباً عديدة حول إقبال متعاونا مع حسن الأعظمي . و من هذه الكتب "ديوان إقبال" الذي يتضمن نخبة من شعر إقبال و ترجمتها العربية شعراً ، و طبع هذا الكتاب في

القاهرة عام ١٩٧٧م بمناسبة ذكرى إقبال المئوية . و كذلك قامت أميرة نور الدين بترجمة مجموعة من أشعاره باسم " درر من شعر إقبال" و نشرته في بغداد عام ١٩٥١م كما قام الصاوي بنقل " شكوى و جواب شكوى" إلى اللغة العربية ، و طبعته الدار العلمية ببيروت عام ١٩٧٢م. و هو الذي ترجم " الأنشودة الإسلامية" لإقبال من الكتاب الفارسي لمؤلفه الإيراني علي أصغر حكمت. و في عام ١٩٦٣م ظهرت الطبعة الثانية لكتاب " الحياة و الموت في فلسفة إقبال" من كراتشي الذي صنفه الصاوي و الأعظمي بالاشتراك ، و كانت طبعته الأولى ظهرت من حيدر آباد عام ١٩٤٦م.

كذلك قام الصاوي و محمد حسن الأعظمي بجمع كتاب باسم "فلسفة إقبال و الثقافة الإسلامية في الهند و باكستان" ، و يقع هذا الكتاب في ٣٢٠ صفحة ، و طبع عام ١٩٥٠م في دمشق . ثم ظهرت طبعته الثانية عام ١٩٧٥م من دار الفكر بدمشق . و يتضمن هذا الكتاب مقالات أمين الخولي و عبد الوهاب عزام و محمد علي باشا و محب الخطيب و غيرهم .

و هناك كتب أخرى تناولت إقبال و شعره و فلسفته . بعضها مجموعة مقالات و البعض الآخر كتيبات و رسائل مختصرة تعرف بإقبال منها كتاب " إقبال شاعر الحرية و الكفاح" لمؤلفه طه عبد الباقي، و " إقبال الشاعر و الفيلسوف و الإنسان" لسعيد مجيد الذي طبع في النجف عام ١٩٦٥م ، و كتاب " محمد إقبال مفكرا إسلاميا " لمؤلفه محمد الكتاني الذي طبع في مراكش عام ١٩٧٤م في بيروت. و في عام ١٩٥٨م نظمت وزارة المعارف الباكستانية مسابقة كتابية و خصصت لها جوائز ، ففاز كتاب نجيب الكيلاني السالف ذكره بالجائزة الأولى ، و قد ظهرت ثلاث طبعات لهذا الكتاب حتى عام ١٩٨٠م و صنف نجيب كتابا آخر باسم " إقبال و العالم العربي" الذي طبع في القاهرة عام ١٩٧٦م.

و صنف الدكتور أحمد معوض كتابا ضخما يقع في ٤٧٠ صفحة و سماه " العلامة محمد إقبال حياته و آثاره" ، و طبعته الهيئة المصرية

الهامة للكتاب عام ١٩٨٨م ، و يشتمل هذا الكتاب على ستة أبواب و هي كما يلي :

حياة إقبال الخاصة

المعالم الرئيسية في حياة إقبال الخاصة

إقبال و الأوضاع السياسية في شبه القارة

آثار إقبال

فكر إقبال و فلسفته

رسالة العبودية

و ألحق في آخر الكتاب فهرس المراجع و المصادر باللغات المختلفة من العربية و الفارسية و الأردية و الإنجليزية و التركية و الألمانية و الفرنسية و الإيطالية. و يعتبر هذا الكتاب من أهم الكتب التي صنفه أي كاتب عربي .

كذلك تم نقل محاضرات إقبال إلى اللغة العربية باسم "تجديد التفكير الديني في الإسلام" ترجمها عباس محمود و قام عبد العزيز المراغي - رحمه الله - بمراجعة أجزائها الأولى ثم راجع بقيتها الدكتور مهدي علام ، و نشرته لجنة التأليف و الترجمة و النشر عام ١٩٥٥م بالقاهرة، ثم ظهرت طبعة الثانية عام ١٩٦٨م ، و تقع في ٢٣٧ صفحة.

و علم بنا نذكر ذكراً عابراً تلك المقالات التي نشرت في المجلات و الصحف العربية و تبحث هذه المقالات عن إقبال و شعره و فكره و فنه ، و ساهم في كتابتها كتاب كبار معروفون من أمثال الدكتور طه حسين و عباس محمود العقاد و محمد حسين هيكل و محمد كامل مرسي و أحمد حسن الزيات و عبد الحسيب الخطيب و الشمس رضوان و أحمد زكي و عبد الوهاب عزام و غيرهم و قد ألحق رفيع الدين هاشمي ملحقاً لهذه المقالات في آخر كتابه "كتابيات إقبال" و لكنه من البديهي أن ملحقا لا يمكن أن يكون مكتملا. و قد وصلت إلى أن أعد فهرسة لـ ٣٠ مقالا ظهر في المجلات العربية ، و لا يمكنني أن أقدم دراسة تحليلية لهذه المقالات ، فإنني لم أتعرف على معظم هذه المقالات مباشرة

عناوينها، غير أن المقالات التي اتفق أن اطلعت عليها وجدت منها للدكتور طه حسين مقالا مثيرًا للفكر . فقد قام فيه الكاتب بدراسة مقارنة لإقبال و أبي العلاء المعري . و يقول إن كلا من إقبال والمعري شاعران إسلاميان . و أضاف كل منهما إلى الأدب الإسلامي مالا يستهان به ، فإقبال شاعر شبه القارة - الهند و باكستان و المعري شاعر العرب. و هناك شبه كبير بين الشاعرين كما يوجد بينهما اختلاف كبير أيضاً، فكل منهما شاعر و فيلسوف جعل الشعر تابعاً للفلسفة و الفلسفة للشعر مع أنه من الصعب جداً أن يوجد الانسجام و التوافق بين هذين الفنين، و كلاهما خرجا على التصوف التقليدي . و قدما رؤيتهما الخاصة التي لم يكن يشاركهما فيها أحد ، كما أن كلاهما الإنسان دوماً على معرفة الذات. لكن أبا العلاء كان في العرب و ينظر دوماً إلى الهند، و تأثر بفلسفتها تأثرا جعله يسلك مسلك البراهمة و الزهاد الهنود و يعيش عيشة نساكهم . أما إقبال فقد نشأ في أرض الهند و لكن يرنو دائماً إلى العرب و يفتخر على نهضته الحجازية و يقدم العرب مثلا أعلى للإنسانية .

و أبو العلاء تغلب عليه روح اليأس و التشاؤم فيتنسك و يعتزل عن الناس . أما إقبال فشاعر الرجاء و التفاؤل و لا ينزوي إلى مكان منعزل بل يعيش بين الناس و يمتع نفسه بملذات الحياة.

و هكذا أبرز طه حسين جوانب عديدة من حياة الشاعرين و فكريهما يتحدان فيها و يختلفان . و لو قام أحد بشرح هذه الجوانب و إبانتها فيمكن أن يعد كتاب ممتع شيق حول إقبال من ناحية جديدة.

تعريب : ولي أختر الندوي

الشيخ العلاّمة الميمني

بقلم الأستاذة عطية بنت خليل الأنصاري

فتحت عيني و كان بيت والدي الشيخ خليل الأنصاري منتدى الأدباء و مقر كبار علماء لغة الضاد و عش الشعراء و منبر الخطباء و المحدثين كما كان مرجع الأتقياء و الصالحين من بلاد الهند و من إندونيسيا و بورما و ماليزيا و ذلك في بلدنا بونا. و لم تمح من ذاكرتي أسماء هؤلاء غير أن الأستاذ عبدالعزيز الميمني يحتل الرحب صفحة منتدى و أبرز شخصية من زملاء و أصدقاء والدي رحمهم الله.

عرفت الميمني منذ عمر مبكر بل منذ لم أكن شيئاً مذكوراً من ناحية العلم و الأدب و كم جلست حوله و كان زائراً لوالدي في منزله كصديقه العزيز و ضيفه الكريم من بلدة عليجراه أو حيدر أباد.

نعم ، كان الشيخ الميمني يجالسني و كنت طفلة صغيرة و يحدثني كثيراً إذ يحكي حكايات لطيفة و أحيانا طرائف عربية نادرة و كنت أشتاق إلى استماعها منه كما كنت أفرح من بشارته في انتهاء زيارته لنا لتقديم بعض الكتب من مكتبة والدي في البيت.

و لم أكن أعرف مكانته العلمية و قيمة انتاجاته الأدبية و عظم جوانب شخصيته الكريمة آنذاك لصغر سني و لصغر فهمي ولكن لن أنسى المناقشات الأدبية التي كانت تجري بين الميمني و أبي و تشاركهما أمي الكريمة المرحومة رابعة خليل الأنصاري التي كانت أستاذة فاضلة و مشغوفة بالأدب العربي ، تشاركهما من وراء حجاب.

في باكستان :

ثم رأيت الميمني بعد استقلال باكستان حيث كنا نسكن في

منطقة واحدة بمدينة كراتشي و كان دأب والدي أن يخرج كل صباح مع الميمني إلى البلد كما كان الميمني أحيانا يزورنا في المساء و يلتقيه [illegible] و كنت في تلك الأيام ، أدرس على والدي الحماسة لأبي تمام إذ كان إبن العلامة الميمني، محمد عمر ميمني زميلي في دراساتي على أبي و هو كان طالباً في جامعة كراتشي.

لم يكن هذا التعارف خاطفا و لا معرفة قصيرة و لكنه لم يسمح لي بالانطباعات الواضحة عن سيرته و شخصيته العظيمة.

و لكن بعد مدة غير يسيرة في عام ١٩٦٤/١٩٦٦م وجدت الميمني في حفلة أسبوعية كانت تقام على شرفه في إحدى الدوائر الحكومية للباحثين الأدبية اللغوية (ترقي أردو بيورو، كراتشي) حيث كان يلقي العلامة محاضراته العلمية و الأدبية و يتحدث عن أحواله الشخصية و عن الكتب و المخطوطات النادرة التي عثر عليها و استخرجها من بطون أمهات الكتب الأدبية و إحيائها بعد ما قضى عليها الزمن و هي تعد من تراثنا الأدبي المجيد - و في أثناء محاضراته كثيراً ما كان يسأل عن شيوخه و تلامذته الأحياء منهم و الأموات - و قد طبعت له تلك المحاضرات الأدبية التاريخية بعد تسجيلها في مجلة أدبية شهرية "أردونامه" باسم (إفادات الميمني)

و ها أنا أقص عليكم قصة الميمني فقيد العلم و الأدب كما عرفتها لأن النفوس تستروح بذكريات الماضي و هذا نوع من الاسترواح لصلتي القريبة من الميمني رحمه الله.

سيرة الميمني

في صبيحة يوم من أيام الشتاء من شهر ديسمبر عام ١٩٧٣م شرفني العلامة الميمني في بيتي على مأدبة الغداء فاغتنمت هذه الفرصة و سجلت سيرته بصوته - ثم كتبت منه ما أملى علي عن أحواله الشخصية و هو كما يلي:

الميمني يقول: "أنا العاجز عبدالعزيز بن الحاج عبدالكريم بن يعقوب الميمني. أصل آبائنا من بلدة بربواني في مقاطعة جات نكر من ولاية كاتهياوار - نزح أبو جدي مع جدي شاباً إلى معسكر راجكوت

و كان الإنجليز اختاروا هذه الولاية الصغيرة لطيب مناخها و اسكنوا عساكرهم خارج راجكوت (صدر بازار) فشاهد جد أبي مع الإنجليز التهيئة من الضيافة لعساكرهم، فرغبا في سكن راجكوت و أخذا يشتغلان في أعمالهم إلى أن توفي جدّ أبي و لم أدركه أنا. أما جدي فقد أدركت عصره، و خلف الرجوع من أعمامنا و عماتنا نحو عشرة كلهم كانوا من الجمال و طول القامة و القوة و الصحة على درجة يغبطون عليها و قد ماتوا رحمة الله بأسرهم و لم يبق منهم أحد.

و كان جدي زوّجني بنت عمتي الكبرى فولدت لي ستة من الأولاد، ثلاثة من الذكور و ثلاثة من الإناث توفيت واحدة منهن إلى رحمة الله و كما تعرفين هناك ابني محمد محمود ميمن و هو أستاذ في قسم الجغرافيا بجامعة حيدرآباد السند و منزله في حارة حيدرآباد. أما ابني محمد ميمن فهو تاجر و أكبر أولادي محمد عمر ميمن في أمريكا و قال مخاطبا إياي كما تعرفين أختك صفية في بيتها مع زوجها و زينب تسكن في بونا (PUNA) - الهند - و قد جاءت إلى باكستان لزيارتي، و أخواتها في باكستان".

ثم شربنا الشاي و أكلنا من الفواكه و كثيراً ما كان يمدحه التين و الزيتون حتى زرع شجرة التين في بيته، و كان دائماً يلطف لي من التين عند زيارتي له في بيته "ميمن منزل" بهادرآباد، كراتشي، ثم استشهد الشيخ في حديثه و قال:

"إنه الميمنيون قومنا، فيقال أن أصلهم من السند دخلوا في حظيرة الإسلام على يد بعض المرشدين في الطريقة الجيلانية و لعل ذلك كان في القرن الخامس"

و قال ميمني عن أسرته كما يلي:

"أن أسرتي انتقلت إلى كاتهياوار في أيام بعض الملوك الظاهرية بأحمدآباد قبل امبراطور "أكبر" و لكن أهلي لم يكونوا من أهل العلم و التعليم، لم أر جدي و لا سمعنا من شيخ منهم في لسان ما من الألسنة و لا يوجد عندهم ما كتب أو كانوا يكونون شيئا غريبا بعض مآثرهم غير بعض الكتب و الدفاتر في الحسابات."

علاقته بالبيهقي: و تحدث البيهقي عن صلة والده بالعالم مولانا سليمان المحدث الهندي الكبير الذي كان يتردد عليه و يجلس في حلقاته ، و تأثر بدعوته السلفية.

ولادة البيهقي: و قد تزوج والدي و هو في الثالثة و العشرين من عمره عاهد الله "إن ولد له ولد فيخصصه لتعلم الدين فولدت بعد عامين فكنت بكر أولاده". و لما بلغت نحو ستة أو سبعة أعوام أرسلني والدي بعد أن انتهيت من قراءة القرآن الكريم و بعض مبادئ الأردية إلى جوناكره حيث كانت توجد مدرسة تسمى "بهارت مدرسة" و نزلت عند عمي يوسف ميمن و بقيت نحو ثلاثة أشهر أتردد على هذه المدرسة. أتذكر أنني تعلمت فيها بعض "آمدنامه" (رسالة من الرسائل الفارسية) التي كانت تدرس في بلاد الهند كدراسة ابتدائية للغة الفارسية) و تعلمت خط الحروف الفارسية.

تلمذته للشيخ و شيوخه: والتحق ببعض الأساتذة في رحلته العلمية لبلدة دلهي و منهم الشيخ عبدالخالق و كان ذلك في أواخر شهر نوفمبر عام ١٩٠٦م و ظل فيها ثلاثة أعوام درس خلالها بعض الكتب في الصرف و النحو باللغة الفارسية و كما يبدو من حديثه أنه لم يستفد الفائدة العلمية في أثناء بقائه خاليا في دلهي و اعتمد على نفسه قبل اعتماده على الشيوخ قائلا: "إني لن أستفيد في المستقبل شيئا ، إلا إذا جعلت شيخي نفسي".

ثم هو جعل شيخه نفسه غير أنه تلقى دراسته العالية العربية على يد الشيخ نذير أحمد الدهلوي (و هو من كبار علماء الدين في الهند له تفسير للقرآن الكريم و مؤلفات كثيرة بالأردية)، و قال : إنه قرأ على الشيخ إمداد الله المكي و المحدث الهندي الكبير الشيخ أحمد حسن خان تونكي (تونك بلدة من راجبوتانه الهند)، و أخيرا أنقل عن البيهقي ما كتب عن شيخه في الحديث و هو ما يلي:

"و بعد فإجازة الإمام محمد بن علي الشوكاني رواها لي شيخي الراوية الرحالة القاضي حسين بن محسن الأنصاري نزيل بهوبال الهند ١٣٤٥ - بهوبال - ٦/٤/١٣٢٧هـ بمدينة دهلي الهند درب حبش خان، حيث

كان ختام إملاء المسند السيد تقي حسين و مدرسته لعشر ليال بقيت من صفر الخير عام ستة و عشرين بعد الألف و ثلاثمائة من الهجرة و أنا في العشرين قبيل وفاة شيخنا بعام. و هذه الإجازة تشير بوجوه ــ الخ

ح و برواية البصري و النخلي أيضا عن الشمس محمد بن علاء الدين البابلي المصري عن سالم بن محمد عن النجم الغيطي عن زكريا الأنصاري عن شيخ الإسلام الحافظ ابن حجر العسقلاني. و باقي الإسناد موجود في الأثبات المؤلفة فيه. و أجازني شيخي يوم الأربعاء العشرين من صفر سنة ١٣٢٦هـ بدهلي، و هذا إسناده: العاجز الفقير حسين بن محسن الأنصاري الخزرجي السعدي اليماني عفا الله عنه. بقلمه الفقير"

لقد نقلت هذه العبارة من الإجازة التي أجازني إياها الشيخ اليمني في الحديث كما كتب بخط يده أخيرا "و قد أجزت عملية بقية صديقي المرحوم الشيخ خليل بن محمد بن شيخنا الراوية الرحالة السيد حسين بن محسن إذ تروي ما أرويه عن جد أبيها و تحولنا الغني و المعنى، و كتب العاجز عبدالعزيز الميمني بمدينة كراتشي آخر شوال سنة ١٣٩٣ ــ أول نوفمبر ١٩٧٣م."

بقلمه الفقير

عبدالعزيز الميمني

هذا و قد أشار الشيخ الميمني إلى بعض الكتب التي درسها و منها كافية ابن الحاجب بالعربية و بعض الشروح الفارسية و الحق أنه لم يعمل طيلة حياته شيئا من الشروح إلا نفسه.

نظرة عابرة على آثار الميمني و مؤلفاته: لقد كان الميمني رحمه الله انغمس في كيان اللغة و تعرف على أسرارها و أمثالها و حل رموزها المستعصية و كشف غوامضها المشوهة ـ أحيا الروح الأدبية و نفث فيها من روحه حياة و قوة و فكرا و معرفة.

كتب الشيخ الميمني الكثير من الأبحاث و العديد من المراسلات و التعليقات التي نشرت له في المجلات العربية الرصينة و منها مجلة المجمع العلمي العربي بدمشق و مجلة المجمع العلمي (العراق) و مجلة الزهراء (القاهرة).

أسلوب الميمني: كان الشيخ الميمني يتعمد في أسلوبه استعمال الكلمات العربية القديمة بل أصولها الغريبة و كثيرا ما كان يسلك مسلك أهل البديع من التزام السجع لما كان قد تأثر كثيراً بالأدب العربي القديم و قد درس الأدب الإيراني القديم و الشعر الفارسي و قد فاقته في ذلك ذاكرته القوية إلى حد بالغ من الدراية إذ كان يحفظ شعر مئة ألف من أبيات العرب القديمة منها و الحديثة.

فلا غرابة إذا تأثر أسلوبه بلغة الفرس و صناعتهم من ضروب الاقتباس و التضمين حيث أن الفارسية ظلت لغة رسمية و لغة الشعر و الأدب حتى أخذ تدريس الشعر العربي في شبه القارة الهندية مكانه من المستوى العلمية في عصر المغول.

أما أسلوبه فهو كما يلي:

كتب في مقدمة الوحشيات لأبي تمام - "فلا غرو أنه من حسن الاختيار و جودة الانتقاء دون حماسته المشهورة و إن كانا في الترتيب رضيعي لبان، و فرسي رهان، أو شقيقي صفاء و فرقدي سماء".

و كما ورد في كتاب "الطرائف الأدبية" إذ كان يقدم شكره للمؤرخ الكبير المرحوم أحمد أمين رئيس لجنة التأليف و الترجمة و النشر. "و خاتمة ثنائي أن أقدم خالص شكري و شكر العلم و ذويه للأستاذ أحمد أمين رئيس لجنة التأليف حرسه الله على عنايته بهذه الأمور.

"من الطرائف التالفة الخالية، من العصر السالف و الماضي الغابر، من الزمان الداثر حتى تجلى كالهدي في الدرع البهي."

و من أبرز ما أحياه الشيخ الميمني من مخطوطات و هي كثيرة:

١- ديوان حميد بن ثور الهلالي مع بائية أبي دواد الإيادي و قامت بنشره دار الكتب المصرية بالقاهرة عام ١٩٥١م.

٢- ديوان سحيم (عبد بني الحسحاس) و قد نشرته دار الكتب المصرية في عام ١٩٥٠م.

٣- الطرائف الأدبية و احتوت على ديوان أفوه الأودي و ديوان الشنفرى، و شعر [illegible] [illegible] و ديوان إبراهيم بن العباس

الصولي، و المختار من شعر المتنبي و البحتري و أبي تمام للإمام عبد القاهر الجرجاني - و قامت بنشره لجنة التأليف و الترجمة و النشر بالقاهرة.

4- كتاب الوحشيات و هو الحماسة الصغرى لأبي تمام حبيب بن أوس الطائي نشرته دار المعارف من سلسلة ذخائر العرب، ١٣٨٣/١٩٦٣م.

5- كتاب الفاضل لأبي عباس محمد بن يزيد المبرد. دار الكتب المصرية.

6- كتاب "المنقوص و الممدود" للفراء مع كتاب التنبيهات لعلي بن حمزة البصري - نشرته دار المعارف بالقاهرة.

7- كتاب سمط اللآلي في شرح أمالي القالي للوزير أبي عبيد البكري - دار الكتب المصرية نشرته في مجلدين. أما الجزء الثالث فهو في تحقيقه و جمعه و توقيعات مقدماته و كان يكتب و يعدل (علق عليه و حلله) صححه و أخرجه - و عارض النسخ المختلفة / نقحه، و حقق ما فيه و استخرج من بطون دواوين العلم

و له رسالة أيضا في محاضرته التي ألقاها في إحدى الجامعات الهندية عن المخطوطات و صاحبها.

و مما لا شك فيه أن سمط اللآلي هو الكتاب الذي جعل الميمني موضع إعجاب و تقدير و احترام و إعجاب خاص في أوساطنا العلمية شرقا و غربا، و كان يفتخر به و يعتز كثيرا بهذا الكتاب أيما اعتزاز.

و كان الشيخ الميمني كما قال الشاعر الجاهلي تأبط شرا " قوال محكمة جواب الآفاق " هو أول رجل من رجال العلم و الأدب في شبه القارة الهندية و الباكستانية شد الرحال في طلب العلم و إحياء النوادر من المخطوطات العربية متنقلا بينها. فكان من الشخصيات الميمونة الجوالة في العالم العربي و الإسلامي حتى وصل إلى فلسطين و استانبول و قسطنطينية و لبنان و المغرب العربي. و كان يحاول الحصول على المخطوط بدفع ثمنه من جيبه الخاص أو يشكر الجامعة التي كانت تعتمد على الشيخ الميمني و على اختياره و جهوده في الحصول

على أشهر المخطوطات العربية في اللغة و النحو و الأدب. و كانت هذه الكتب قد أخرجها و هو رئيس قسم اللغة العربية في جامعة عليجراه أو في جامعة كراتشي أو رئيس قسم اللغة العربية بجامعة بنجاب، أو كلكتا و بحاثة ممتاز في أبرز جامعات الهند و باكستان.

و هناك كلمات قيمة عن شخصيته الأدبية وردت في مؤلفاته تقديما أو اعترافا لفضل الميمني أو إعجابا و تقديرا من الذين نشروا مؤلفاته المنشورة في بلادنا العربية. و هي تدل على قيمة مؤلفاته و تحدد مكانته العلمية في العالم الأدبي.

تلامذة الشيخ الميمني: لقد بقي العلامة الميمني أستاذا و رئيسا للقسم العربي في أبرز الجامعات الهندية و الباكستانية مدة طويلة فلا نستطيع أننا و لا غيرنا أن يستقصي عدد تلامذته اللهم إلا نستثني الدكتور السيد محمد يوسف محقق الأشباه و النظائر (الحماسة للخالديين) الذي كان من أرشد تلامذة الشيخ و أبرزهم لديهم و أحبهم لديهم . و كان الشيخ يفتخر و يعتز به و يحبه حب الوالد ولده و كذلك وجدت الدكتور السيد محمد يوسف كان يحب أستاذه الجليل و يحترمه و يخدمه . و قد بقي الدكتور السيد محمد يوسف رئيسا لقسم اللغة العربية بجامعة كراتشي مدة طويلة و قد توفي في لندن إذ كان في طريقه إلى بلده من نيجيريا . و ذلك قبل وفاة شيخه و أستاذه الميمني و تاريخ وفاة الدكتور السيد محمد يوسف هو ٢١/٧/١٩٧٨م و هناك أستاذ فاضل آخر أيضا من أشهر تلامذة الميمني و هو رئيس القسم العربي (سابقا) بجامعة علي جراه الهند و مؤسس المجمع العلمي الهندي أيضا، و هو الدكتور السيد مختار الدين أحمد و قد قابلني الدكتور السيد مختار الدين أحمد في عليجراه حيث كنت هناك في زيارة رسمية لبلاد الهند. أراه معترفا بحق أستاذه الشيخ الميمني في البحث و التحقيق حيث قد اقتفى مسلك الشيخ الميمني في آرائه و أبحاثه العلمية حفظه الله تعالى.

أما زيارتي الأخيرة للشيخ الميمني فكانت قبل يومين من وفاته في ٢٣/١٠/١٩٧٨ حيث توفي الشيخ في ٢٧/١٠/١٩٧٨م. و قد كانت رئيسة القسم العربي آنذاك. و زرته في الاجتماع السنوي للجنة

البحوث المرموقة العالمية في القسم العربي و قد نال رئيسها شوائب حياته. و لكن أحتياطي و أسأل الى ـ يا دمشق ! لقد عاش الميمني الهموم و الأمراض و كان في طريقي من المدينة إلى الأخرى فمررت الأمس و التي الآن و العمه أنه صاحب الأمر و أسأل لك أن يوفقك الله و يكون في عونك و تنتهي خدمة اللغة العربية".

هذه تذكرة عابرة ألقيتها و صورة رسمتها عن العالم الباحث المحقق العظيم الشيخ عبد العظيم الميمني و قيمة ما رسمه هو تنقصه و ما وحيه من خلال صلتي بهذا العالم الكبير.

إن هذه الصورة كما أرى تدل على سمو عظمة اللغة العربية التي هي لغة القرآن و عرف قدرها بل شغف بحبها المسلمون في بلاد غير عربية، و تدل على عظمة الدين الإسلامي الذي انتشر في مشارق الأرض و مغاربها و أطراف الهند. الدين الذي أخرج أسرة الميمني من ظلمات الشرك و الوثنية إلى نور الإسلام و شغف حبا وليدها العزيز الشيخ عبد العزيز الميمني بهذه اللغة و بقرآنها المجيد و حديث نبيها الكريم و تراثها الزاخر العظيم نثراً و شعراً فخدم الرجل هذه اللغة فكان نعم الرجل من رجال الهند و الباكستان الذين خدم هذه اللغة و علومها و نقب عن كنوزها و عظم شأن رجالها فجاءت أعماله خالصة زاخرة بكل جديد و إن كان قديما و بكل قديم و إن كان جديداً. فرحمه الله تعالى و أسكنه فسيح جناته.

نبذة عن فن الغزل
في الشعر الأردي

بقلم: يوسف ناصر

الغزل هو الصنف المحبب لدى الناس أكثر من غيره من الأغراض الشعرية الأخرى، و هو عبارة عن حديث، وكلام الشعراء عن المرأة وجمالها وسرد العواطف التي تتعلق بعلاقة الرجل مع المرأة، وهذا الصنف أيضا يعرف في الأدب العربي باسم "النسيب". وقد اشتهر وبرع فيه الشعراء في جميع العصور، قديما كانت أو حديثة.

ولم تكف البشرية في أيّ وقت من الأوقات، وخاصة الشعراء عن الكلام حسن المرأة، سواء يكون الكلام حسن جمالها الجسدي الظاهر أو المختفي، أم يكون سردا للعواطف التي تكمن في قلب الانسان وعقله. ولكن أساليب العرض والبيان تطورت بمرور الزمن. "وقد وصلت إلينا أكثر الآداب القديمة وعرفنا كيف تطورت في بدايتها، فرأينا ما جاء على الصخر وصفحة على أوراق البردي أو سطّر في الكتب، فقرأنا في ملاحم الفرس ومهابهارتا الهند والإلياذة اليونان وإنيادة الرومان وأغاني رولان عند الفرنسيين، ونشيد نيبلنغ عند الألمان وغيرها من كتب الملاحم والأساطير والسير، وكلها تصف المرأة بألوان شعرية، وتجعلها غاية الرجل وأمنية هواه والمنية شعوره ومحل عنايته". (١)

وفي العصر الجاهلي كان معظم الشعراء يقول أشعار الغزل كالنسيب في قصائدهم التي كانت تشتمل على موضوعات أخرى غير الغزل - مثل عنترة بن شدّاد، و زهير بن أبي سلمى، و امرؤ القيس

وغيرهم. كما كان هناك شعراء آخرون لا يذكرون الغزل إلا في بداية قصائدهم ومنهم عمرو بن كلثوم في معلقته فبدأها بوصف الخمر ثم انتقل إلى الغزل وغيره الكثير.

أما عن نشأة فن الغزل كفن مستقل بذاته فيذهب د. طه حسين إلى أنها كانت في العصر الأموي، وأن عبيد الله ابن قيس يكاد يكون مؤسسه.(٢) وتابعه د. شكري فيصل الذي يعدّ أصحابه فرعًا من المدرسة العصرية انصرفوا عن السياسة مكرهين فآثروا الانتقام من خصومهم(٣) أما الدكتور الحوفي فيقول بوجوده في الجاهلية وهو محقّ في هذا، لأن هناك نماذج من هذا الغزل في الجاهلية وصدر الإسلام أيضًا. فقيس بن الخطيم تغزّل بعمرة أخت عبد الله بن رواحة في يوم بعاث(٤) فردّ عليه عبد الله متغزلاً بأخته ليلى.(٥) وتغزّل حسّان بن ثابت بليلى بنت الخطيم فأجابه قيس متغزلاً بزوجه (٦) وتغزّل كعب بن الأشرف بأم الفضل بنت الحارث وبغيرها من نساء المسلمين، حتى قيل أنه الأمر مما حمل الرسول الكريم على الأمر بقتله، وتغزّل عبد الرحمن ابن حسّان برملة بنت معاوية غزلاً أثار حفيظة أخيها يزيد.(٧) فالأمثال السابقة دليل كاف على وجود فن الغزل كفنّ مستقل بذاته في العصر الجاهلي وصدر الإسلام، ويتجلى ميلاده في العصر الأموي.

وتطور فن الغزل تطورًا كثيرًا في العصر الأموي، فنجد شعراء كثيرين وقفوا شعرهم على الغزل في هذا العصر، وتفرعت اتجاهاته بين غزل أو اتجاه حسي ويمثل هذا الاتجاه عمر بن أبي ربيعة، واتجاه عذري ويمثله جميل بثينة، واتجاه تقليدي، ويمثله الأخطل والفرزدق وجرير وغيرهم.

وبعدما اتسعت رقعة الدولة الإسلامية، أصبحت بلاد فارس تحت راية الخلافة العباسية، ونشأت حركة الترجمة من اللغات الأجنبية إلى العربية، واختلط العرب بالأعاجم حدث تطور في الأدب من ناحية الأسلوب والمعنى، وبدأ الطابع الفارسي يطغى على الشعر العربي، وبالتالي زاد تأثير الأدب العربي على آداب اللغات الأخرى، وخاصة

اللغة الفارسية، فظهر الشعر الفارسي أمام العالم في ثوب جديد من العروض العربي، وبموضوعات جديدة كانت نتيجة لشيوع الإسلام واللغة العربية في بلاد فارس.

ويختلف فن الغزل لدى الفرس من الناحية الفنية، وانفصل تماما عما كان عليه في الشعر العربي. فتفنن الفرس في بناء القصيدة الغزلية، ولم يكتفوا بالقافية في الغزل، بل إهتموا بالتزام الطابع بالقافية والرديف، ونجد كذلك غزليات فارسية بدون رديف. كما اتسعت دائرة الغزل من ناحية الموضوعات، فلم يكتفوا في غزلهم بوصف المرأة، وسرد العواطف، بل أضافوا إليه موضوعات أخرى مثل التصوف والفلسفة والأخلاق والحكمة والدين وغيرها من الموضوعات الأخرى. وفي العصر الحاضر نجد أن بعض الشعراء الإيرانيين قد طوروا شكل قصيدة الغزل الفارسي، فكتبوا الغزل في شكل المسدس والمخمس. كما حدث تغيير واضح في البحور فنرى مجموعة من عدد البحور المألوفة لدى العرب - وكثرت الغزليات في الشعر حتى أصبح فن العروض الفارسي فنا مستقلا بذاته. واللغة الفارسية غنية بدواوين الغزل لكبار الشعراء أمثال حافظ الشيرازي، وجامي وأمير خسرو الدهلوي الذين تركوا للأدب الفارسي أجمل تراث في الشعر، ولسعدي كتب في عالم الغزل تحت ظل الحضارة الإسلامية.

أما بالنسبة للغزل الأردي فمن المعروف أنه حينما تطور الغزل الفارسي لم تكن اللغة الأردية شيئا مذكورا في عالم الحضارة والآداب الإسلامية، فنشأة اللغة الأردية تعود إلى بداية حملات محمد الغزنوي (حسب بعض النقاد). أما قبل ذلك فكان العرب يحكمون في إقليم "السند" الذي تعرف باللغة العربية وآدابها عن طريق العرب بحيث زار "بشاري المقدسي" الملتان عام ٣٧٥هـ وجد سكانها يتحدثون العربية والسندية. وقد تأثرت اللغة السندية بدورها باللغة العربية، وتطورت ودخلت فيها الكلمات والعبارات العربية، وظهر فيها طابع الحضارة الإسلامية.

أما نشأة اللغة الأردية فهي تبدأ بدخول الغزاة المسلمين الذين دخلوا الهند عن طريق أفغانستان، ومعظمهم كان من أصل فارسي، وبهم زاد نفوذ اللغة الفارسية في اللغة المحلية، وتضاءل أثر اللغة العربية بينها شيئا فشيئا حتى أصبحت اللغة الفارسية لغة دواوين الحكومة، ولغة العلم والأدب وبعد فترة قليلة من قيام الدولة الغزنوية نجد الشعراء المسلمين يقرضون الشعر بالفارسية، وبدأ الأدباء والكتاب يكتبون عن جميع أنواع العلوم باللغة الفارسية، وألفوا الكتب في الشعر والتصوف العربي، ونبغ في الهند كثير من فحول الشعراء باللغة الفارسية، أمثال مسعود سعد سلمان اللاهوري وأمير خسرو الدهلوي، وأخذ معظمهم بهذه اللغة حتى أصبح لهم أسلوب جديد في الشعر والنثر يعرف الآن في الأدب الفارسي باسم "السبك الهندي".

فالشعراء في الهند جعلوا أبناء الفرس وشعرائها القدوة لهم أمثال سعدي وحافظ وجامي والفردوسي واتبعوا أسلوبهم في التخيل والمعنى. وفي البداية كانت هذه الحركة محصورة على المجتمع الإسلامي، ولكن في فترة متأخرة دخل فيها الهندوس أيضا. فهناك قائمة لا بأس بها بأسماء الشعراء الهندوس الذين أجادوا الفارسية وتركوا تراثا جيدا للأدب الفارسي الهندي.

واللغة الأردية في البداية لم تظهر إلا في صورة كلمات فارسية وعربية مستعملة في اللغات المحلية بالهند، فالنماذج التي وصلت إلينا من تلك الفترة أسلوبها أقرب إلى اللغة الهندية وخاصة نماذج الشعر. فنجد أشعارا لأمير خسرو الدهلوي مركبة من اللغة الفارسية والهندية، بحيث يكون المصراع الأول من البيت بالفارسية والآخر بالهندية، أو عكس ذلك.

ومنذ قيام الدولة الغزنوية وحتى قيام الدولة المغولية لم تحصل اللغة الأردية على مكانة لائقة بين لغات شبه القارة الهندية، فالشعب الهندي بعامة كان يتحدث في البيت والأسواق بلغاته المحلية، أما مراكز الدول التي كانت تستقطب الناس من بلاد أو ولايات أخرى فكانت تتحدث

باللغة الفارسية، ويتعامل مع الناس بلغة مختلطة "الأردية". مع ملاحظة أن الذين يسكنون بعيدا عن العواصم لم يبقوا بمنأى عن هذا التغيير المتكامل الهائل مع مرور الزمن. فكان للغة الفارسية كلغة للحكومة و العربية كلغة الدين أثر كبير في تغيير اللغات المحلية الهندية. أما المثقفون في تلك الفترة في الدولة الغزنوية والدول التي توالت بعدها فكانوا مهتمين بالفارسية لأسباب كثيرة منها ما يلي:

(أ) معظم هؤلاء الناس كان من أصل فارسي.

(ب) كانت اللغة الفارسية لغة الحكومة والدواوين

(ج) كان معظم التراث الحضاري الإسلامي آنذاك بالفارسية.

فالشعراء لم يتركوا الفارسية تماما، ولو أنهم استعملوا بعض الألفاظ الهندية أو ترجمة بعض العبارات الهندية إلى الفارسية في أشعارهم، إنما لم يكن مجتمعهم إيرانيا أصيلا. ولكن بمرور الزمن ظهرت لديهم خصائص البيئة الهندية. فالجمال الذي كان يتكلم عنه الشعراء بالفارسية كان جمالا هنديا، وتقاليد المجتمع التي يذكرونها في شعرهم لم تكن إيرانية محضة، بل كانت امتزاجا جميلا للتقاليد الهندية والفارسية معا. حتى الشعراء الذين جاءوا من إيران أيضا قبلوا هذا الأسلوب وبرعوا فيه.

أما اللغة الأردية فلم تظهر فيها أي حركة أدبية شعرية خاصة في ميدان الغزل إلا أيام الملك المغولي "شاه جهان" (١٦٢٧-١٦٦٦م) و ظهرت بوادر الاهتمام بها لدى المثقفين والشعراء والأدباء. في البداية كان شعراء اللغة الفارسية في شبه القارة الهندية يستعملون ألفاظا هندية في شعرهم، وفي تلك الفترة بدأ الشعراء الهنود يستعملون كذلك ألفاظا عربية وفارسية وتركية في شعرهم. وكانت هذه هي بداية اللغة الأردية متمثلة في صورة الشعر، وجاء الوقت الذي اتخذت فيه الأردية طابعا خاصــــا بها، ويبدأ هذا العهد من الشاعر الكبير "أمير خسرو" الذي ترك ثروة غير قليلة في الشعر والنثر الأردي، واليوم تعتبر ثروته هذه أساسا للغة الأردية. ولقد راج قرض الشعر في اللغة

الأردية بعد أمير خسرو كثيراً. ولكن حينما نمعن النظر في هذا الشعر القديم نجد أثر الشعر الفارسي عليه واضحا من حيث استعمال الألفاظ والمصطلحات والعبارات الفارسية. والحقيقة هي أن الشعر الأردي أساساً يعتمد جميع مقوماته من الشعر الفارسي. فالفنون الشعرية في اللغة الأردية كلها تعتمد على فنون و أغراض الشعر في اللغة الفارسية. حتى أنه لم يحدث أي تغيير في المصطلحات الشعرية في اللغة الأردية. لذلك يمكن القول بأن الشعر الأردي منذ أمير خسرو حتى عهد سرسيد أحمد خان وحالي وآزاد تقليد للشعر الفارسي. فكل الفنون الشعرية الفارسية انتقلت إلى الأردية مثل فن الغزل والرباعي والمثنوي والمرثية والقصيدة والقطعة وغيرها.

إلا أن الشعراء الأرديين أبدوا الإهتمام الأكبر بفن الغزل أكثر من الغرض. فقرروا بأن الشاعر الذي لايستطيع قرض الشعر في قالب الغزل فهو ليس بشاعر. وبالإضافة إلى أنهم استعملوا كلمة الغزل بمعناها المجازي ولم يتمسكوا بمعناها اللغوي. والمراد من الغزل في الشعر الأردي هو الأبيات الشعرية العروضية الملتزم بالقافية والوزن والرديف والقافية تتغير من ناحية المعنى فقط. أما الرديف فلايتغير، وهو عبارة عن كلمة تتكرر عقب كل قافية. ويمكن أن يكون إسمه أو فعلا أو حرفا. والرديف ليس بشرط ضروري في منهج بناء القصيدة الغزلية في الشعر الأردي، كما هو الحال في الغزل الفارسي. فتوجد قصائد غزلية أردية قليلة ليس بها رديف. و منهج بناء القصيدة الغزلية الأردية كالتالي :-

١- مطلع: وهو البيت الأول من الغزل. ويشترط أن يكون مصراعاه متحدين في القافية والرديف، أما باقي أبيات الغزل فيجب أن تتحد في القافية والرديف في المصرع الثاني في كل بيت. وإذا كان البيت الثاني من الغزل يشبه المطلع في الشكل يطلق عليه "حسن مطلع". وتكرار المطلع يدل على مقدرة الشاعر الفنية.

٢ - القافية: وهي تتغير من حيث المعنى فقط في الأبيات، وحرف الروي لايتغير.

٣ ـ الرديف: وهو الكلمة المكررة في آخـــر كل أبيات الغـــزل بعد القافية ليس بشرط ضروري في بناء الغزل، ولكن يحرص الشعراء على استعماله بجانب القافية لما له من أثر بالغ في الموسيقى والإيقاع.

٤ ـ الوزن:

٥ ـ المقطع أو الختم - وهو البيت الأخير من الغزل ، حيث يذكر الشاعر تخلصه في أحد مصراعيه. والتخلص هذا هو إسم الشاعر الشعري. وقد يكون جزءا من إسمه فعلا، وقد لايكون له وجود في إسم الشاعر الأصلي. على سبيل المثال الشاعر إنشاء الله خان تخلصه إنشاء والشاعر شوكت علي خان تخلصه فاني والشاعر أمير مينائي تخلصه أمير، والشاعر أسد الله خان تخلصه غالب ، فاسمه لايوجد فيه "غالب" تماما، ويضع الشعراء عند العلامة "ـــ" فوق تخلصهم، والشعراء الذين قرضوا الشعر باللغتين الفارسية والأردية فبعضهم يستعملون تخلصا لهم في الأردية غير الذي يستعملونه في الفارسية، على سبيل المثال الشاعر نواب مصطفى خان، تخلصه في الفارسية "حسرتي"، وفي الأردية "شيفته"، والشاعر ضياء الدين خان تخلصه في الفارسية "نيّر" وفي الأردية "تير"، كما أن بعض الشعراء يستعمل تخلصا واحدا في الفارسية والأردية ورغم هذه الشروط كلها هو لابد من وجود الوزن والقافية في الغزل، ولكن في القرن الحالي أثّر الشعر الغربي على الغزل الأردي كثيرا في نواح متعددة أهمها الشكل، فوجدنا شعراء يكتبون الغزل الحر، و أول من كتب هذا النوع من الغزل هو مظهر إمام ثم عليم صبا نويد ومظهر بدر وغيرهم الكثير.

٦ – عدد الأبيات : أما من ناحية عدد الأبيات في الغزل الأردي فأقلها خمسة أبيات، وأكثرها سبعة عشر بيتا، وتوجدنا تصل عند البعض إلى خمسة وعشرين بيتا. وفي الفترة الأخيرة لم يلتزم الشعراء بهذا العدد، بل يوجد منهم من يكتب الغزل في ثلاثة أبيات أو أربعة، ومنهم من يكتبه في خمسين بيت لذا رأى بعض النقاد أن يكون هناك مطلع آخر إذا كان عدد الأبيات يزيد من سبعة عشر بيتا.

٢ ـ المعنى : أما من ناحية المعنى فالغزل الأردي نوعان :-

الأول: غزل غير مسلسل، وهو الذي لا يوجد فيه ترابط بين أبياته في المعنى أو الموضوع. وفي هذا النوع يكون لكل بيت من أبيات الغزل معنى مستقل بذاته. مثلا نجد بيتا في التصوف والثاني في العشق والحب وآخر في الأخلاق أو السياسة بحيث لو قدمنا أو أخرنا أو حذفنا أحد الأبيات فلا يحدث أي خلل في الغزل وبمعنى آخر لا يجري في هذا النوع من الغزل أسلوب القصة كما هو الحال في الغزل العربي ومعظم الغزل الأردي نجده غير مسلسل.

النوع الثاني: غزل مسلسل . وهو الذي توجد فيه وحدة الموضوع، والشاعر يتحدث في الغزل كله عن موضوع واحد كالتصوف مثلا. وفي الغزل الغير مسلسل إذا وجد بيتان بينهما ترابط في المعنى فيطلق عليهما "قطعة".

أما بالنسبة لموضوعات الغزل الأردي فكثيرة لا حصر لها. منها على سبيل المثال موضوعات الحب والعشق، والأخلاق، والفلسفة والتصوف، والدين، والحكمة، والوطنية، والسياسة، والاجتماع. بالإضافة إلى موضوعات تتعلق بمظاهر الطبيعة، والحياة المعاصرة ومتغيراتها. فدائرة موضوعات الغزل الأردي واسعة جدا، وتعتبر هذه السعة سببا من أسباب الإقبال عليه. ولعل الغزل هو أشهر الفنون الشعرية وأوسعها في اللغة الأردية، وليس هذا فحسب ولكنه روح الشعر الأردي ويعتبر أجود غزل في العالم كله سواء من الناحية الفنية أو من ناحية تنوع الموضوعات والأساليب.

والغزل الأردي مبني أساسا على الرموز والاستعارات والكنايات والاختصار. فشاعر الغزل الأردي يعرض لنا الحقائق المختلفة مجتمعة بإيقاع بديع يؤثر في القلوب. فاللغة الأردية غنية بالموسيقى والنغم بوجه خاص، وتتميز باحتوائها على ألفاظ وعبارات ومصطلحات لغات مختلفة مثل العربية، والفارسية، والتركية والسندية، والبنجابية، والسنسكريتية، وغيرها من لغات شبه القارة الهندية الأخرى، بالإضافة

إلى اللغات الإنجليزية والفرنسية والإسبانية والبرتغالية والإيطالية والصينية واليابانية وغيرها من اللغات الأخرى. فموسيقى اللغة الأردية موسيقى رقيقة مستساغة لكل الآذان شرقية كانت أم غربية. وباختصار نستطيع القول بأن الأردية تعتبر موسوعة لغوية لمعظم لغات العالم.

وفي بداية القرن الحادي عشر الهجري كتب الشاعر ولي دكني (م-١٧٠٧م) وهو من جنوب الهند أول ديوان كامل في الغزل الأردي، وكان هذا الديوان خير بداية في ميدان الشعر والغزل الأردي. ويعكس غزل ولي دكني الحياة الاجتماعية ومتطلباتها، والبيئة الثقافية في تلك الفترة. ومن شعراء الغزل في تلك الفترة ناجي، وآبرو، ويكرنغ (يكرنك)، وآرزو وغيرهم. ويتسم غزل تلك الفترة بالاهتمام البالغ بالصناعة اللفظية، والإكثار من استعمال الرموز والألفاظ ذات التضمين، كما يتسم بجزالة الألفاظ، وفصاحة الأسلوب، ودقة التصوير، وقوة المعنى، واستعمال الجميل من الاستعارات والكنايات والتشبيهات. ولعب ولي دكني دورا كبيرا في إقامة بناء الغزل الأردي على أرض صلبة، وعرّف لاحقيه من الشعراء على أسلوب وإيقاع موسيقي جديد، وموضوعات مختلفة.

ثم تأتي بعد ذلك فترة شعراء الغزل الأردي الكبار، والذين ظلت آثارهم واضحة حتى الآن على من يتغزل في الأردية. وهم سودا، ومير (١١٣٠-١٢٢٥هـ)، و درد (١١٣٣-١١٩٩هـ) الذين لهم اليد الطولى في تطوير وتقدم الغزل الأردي، سواء من ناحية اللغة والأسلوب، أو من ناحية الموضوعات. وكان لكل شاعر من هؤلاء الشعراء الثلاثة سمة خاصة به. فالغزل عند مير مثلا بجانب أسلوبه الذي يتسم بالسهل الممتنع قائم على نزعة الحزن، التي نجدها في كل قصائده الغزلية. وتعتبر هذه النزعة هي السمة الرئيسية لغزل مير. ومصدر نزعة الحزن هذه ليس الحب والعشق، بل محنه و حياته الغير مستقرة كانتا من أهم أسباب هذه الروح الحزينة التي نراها مجسمة في معظم غزله. ولكن مع وجود

هذه الترجمة والمقدمة المرينة نجد موضوع العشق والحب من أهم موضوعات غزله. ويخاطب تأنيه يتغزل أحيانا حسب المعنى اللغوي لكلمة الغزل - فيصف ويشبه المرأة بأجمل الصفات، ويبرز التشبيهات ومثال ذلك نجده في هذا البيت:

نازكي اس كي لب كي كيا كهيے   پنكهڑي اك گلاب كي سي هے

[الترجمة : ماذا نقول عن رقة شفتيها ، فهي تشبه ورقة الوردة]

وعلى العكس من الشاعر مير نجد التفاؤل والفرح من أهم سمات فن الغزل عند الشاعر سودا. وهذا يرجع إلى أن سودا في الأصل شاعر القصيدة (المدح و الهجاء) الأردية أما غزل الشاعر خواجه مير درد فهو قائم على التصوف وخاصة وحدة الوجود، و مثال ذلك نجده في قصائده التالية :

تجهي كو جو يان جلوه فرما نه ديكها

برابر هے دنيا كو ديكها نه ديكها

تغافل نے تيرے يه كچه دن دكهائے

ادهر تو نے ليكن نه ديكها نه ديكها

الهي - مصيبت - ملامت بلائيں

ترے عشق ميں هم نے كيا كيا نه ديكها

[الترجمة : لو لم أرك ماثلا هنا في نفس المكان، سواء عندي أن

أرى الدنيا أو لا أراها.

أراني تغافلك أياما كهذه، لكنك لم تر ، ولم تنظر إليّ]

[كم لقينا في عشقك من أذى ، و مصيبة و ملامة و بلاء]

وكان الشعراء منذ أن نشأ الشعر الأردي حتى نهاية القرن الثامن عشر الميلادي يكثرون من استعمال العبارات الفارسية والهندية الثقيلة، ولكن الشاعرين الكبيرين ناسخ (م ١٨٣٨م)، و آتش (١٧٦٧ - ١٨٤٦م) لعبا دورا بارزا في تنقية اللغة الأردية من العبارات الفارسية، والألفاظ الهندية الثقيلة، وبهذا خلقا غزلاً أرديا جديدا تمتاز

لغته بالسهولة والسلاسة ، وخياله بالدقة والندرة. كما يتسم غزلهما بالميل إلى التجديد في كل شيء.

بعد ذلك تأتي أهم فترة من فترات وانتشار الغزل الأردي عالميا، والتي من أهم شعرائها ذوق (١٧٨٩م - ١٨٥٤م)، وغالب (١٧٩٦ - ١٨٦٩م)، و مومن (١٨٠٠ - ١٨٥١م)، فقد قام هؤلاء الشعراء الثلاثة بدور عظيم في تطوير الغزل الأردي من حيث البناء، والأفكار الفلسفية والموضوعات، والأسلوب و يتميز غزلهم بجزالة الألفاظ، وفصاحة البيان، وعمق المعنى و براعة الخيال وسعته. وللشاعر غالب اليد الطولى في إبداع أفكار وأخيلة فلسفية جديدة، وفي استعمال لغة أردية مزينة ببعض العبارات والألفاظ الفارسية التي تتسم بالسهل الممتنع. ومن أشعاره الغزلية ما يلي:

سب کہاں کچھ لالہ و گل میں نمایاں ہو گئیں
خاک میں کیا صورتیں ہوں گی کہ پنہاں ہو گئیں
یاد تھیں ہم کو بھی رنگا رنگ بزم آرائیاں
لیکن اب نقش و نگار طاق نسیاں ہو گئیں
قید میں یعقوب نے لی گو نہ یوسف کی خبر
لیکن آنکھیں روزن دیوار زنداں ہو گئیں
رنج کا خوگر ہوا انساں تو مٹ جاتا ہے رنج
مشکلیں مجھ پر پڑیں اتنی کہ آساں ہو گئیں

[الترجمة : ما بدا من ورود و أزهار ليست كل ما اختفى في الأرض وما أجمل تلك الأشكال التي تبقى مستترة في التراب.

- ما كان يذكرني من ذكريات تلك الحفلات، أصبح الآن طي النسيان.

- مع أن يعقوب - عليه السلام - لم يسأل عن يوسف عليه السلام في السجن إلا أن عينيه صارتا كالنافذتين في جدار السجن.

- يختفي الألم حينما يتعوده الإنسان ، وأصابني من المشاكل و المصائب الكثيرة حتى أنها صارت شيئا سهلا]

والحقيقة هي أن معظم الشعراء الذين جاءوا بعد غالب قد تأثروا به كثيرا سواء من الناحية الفنية أو من ناحية الموضوعات، و في مقدمتهم أكبر شعراء الغزل في القرن العشرين حسرت موهاني، و فاني بدايوني و جگر مراد آبادي وغيرهم. ويعتبر غالب هو أول شاعر أردي أدخل موضوع الفلسفة في الغزل الأردي.

و إذا عدنا بنظرة عاجلة إلى الغزل الأردي منذ نشأته حتى عام ١٨٥٧م نجد أنه لم يحدث فيه تغيير واضح، لا من ناحية الموضوع و لا من ناحية الشكل. فالموضوعات التي ضمنها الشعراء القدامى غزلهم مثل الحب والعشق والتصوف والأخلاق، وغيرها هي نفس الموضوعات التي تناولها الشعراء التابعون حتى فترة الشاعرين الكبيرين غالب و آزاد. أما من ناحية الأسلوب و اللغة فقد حدث تغيير واضح، و ذلك لأنه حينما يحدث أي تغيير من الناحية الاجتماعية والثقافية نجد أثره واضحا على أسلوب الشاعر ولغته.

ومن المعروف أن الوعي السياسي و الوطني والقومي بدأ ينتشر في شبه القارة الهندية منذ أوائل القرن التاسع عشر الميلادي- والذي كان من نتائجه الثورة الوطنية التي قام بها أهل شبه القارة ضد المستعمر الإنجليزي عام ١٨٥٧م- وفي هذه الفترة برز الشاعران خواجه الطاف حسين حالي (١٨٣٧-١٩١٤م) وآزاد في مجال الأدب والشعر الأردي وهما اللذان أسسا جمعية "انجمن پنجاب" في لاهور عام ١٨٧٤م- واهتمت هذه الجمعية بالنظم الأردي كثيرا، و دعا حالي إلى عدم الاكتفاء بالموضوعات الغزلية الموروثة فقط، وتناول الموضوعات العصرية الأخرى مثل السياسة والاجتماع والإصلاح ومظاهر الطبيعة وغيرها. وظن بعض الشعراء بأن فن الغزل غير قادر على أن يشتمل على الموضوعات العصرية، لذا أبدوا اهتمامهم الأكبر بفن النظم، وهكذا قل الإقبال على فن الغزل إلى حد ما. ولكن بسبب حركة حالي وآزاد الإصلاحية هذه اكتسب بعض الموضوعات الجديدة- وأصبح الغزل يتناول موضوعات عصرية، و هذا يعبر عن الحياة الخاصة والعامة على السواء.

وكتب حالي غزلا يتميز بالبساطة، مستعملا فيه بعض العبارات المستعملة في الحياة اليومية . وينعكس لنا في غزله الصراع بين الغرب والشرق في تلك الفترة من ناحية التعليم والثقافة، ونلمس التمرد والاحتجاج الواضح في غزلياته عند الشعوري. و كتب غزلا يدور حول الموضوعات السياسية والاجتماعية والوطنية والقومية والإصلاحية بالإضافة إلى الموضوعات الغزلية القديمة الموروثة.

وفي النصف الأول من القرن العشرين انتعش الغزل الأردي و زاد الإقبال عليه من جديد، وفي هذه الفترة نجد أكبر شعراء الغزل الأردي الحديث أمثال محمد إقبال ، وحسرت موهاني، وفاني بدايوني، وجگر مراد آبادي، و أصغر، و ياس و يگانه، و عزيز لكهنوي، و سيماب أكبرآبادي، وفراق و غيرهم الذين لهم اليد الطولى في إنعاش الغزل الأردي وبعثه من جديد، فنفخوا فيه الروح العصرية، و أوجدوا فيه فلسفة و فكراً جديداً، بالإضافة إلى الموضوعات والأساليب المختلفة. وبعد ذلك ظهر تأثير الشعر الغربي على الغزل الأردي ، فنجد شعراء يكتبون غزلا حراً. ويعتبر هذا أول بداية في تغيير شكل و قالب الغزل الأردي .

وبتأثير من الفكر الغربي ظهرت الحركة التقدمية في الأدب والشعر الأردي في أواخر العقد الرابع من القرن العشرين، وكانت هذه الحركة تهتم بفن النظم و بموضوعاته وخاصة الموضوعات التي تتعلق بالطبقة العاملة والفلاحين وبتعبير آخر كان إتجاه شعراء هذه الحركة إتجاها اشتراكيا و تأثر فن الغزل أيضا بهذه الحركة التقدمية، فتغيرت موضوعاته و أساليب بيانه. ليس هذا فحسب بل و كتب بعض شعراء هذه الحركة التقدمية، غزلا في غاية الجمال، أمثال فيض، و راشد ومخدوم، وإحسان دانش، ومجاز وغيرهم.

وحينما قسمت شبه القارة الهندية إلى دولتين الهند وباكستان، وهاجر غير المسلمين من باكستان إلى الهند، والعكس ظهرت نتائج عديدة سيئة لأثر هذا التقسيم، فشاع الدمار والهلاك، و إهتم شعراء الغزل بجانب شعراء النظم وكتّاب الرواية والقصة والمسرح بتناول

هـ- الغزل في الشعر الأردني

هذه الحالة الحديثة، و وصفوها وصفا دقيقا، وعكسوا لنا كل الآثار السيئة التي ترتبت على هذا التقسيم.

وحينما ظهرت حركة الحداثة في الشعر الأردني بتأثير من الشعر الغربي ما بين عام ١٩٥٠ و ١٩٦٠م، لم تقتصر آثارها على التقليد فقط، بل أثرت كذلك على الغزل الأردني، وأصبح شعراء الغزل يتناولون في غزلهم جميع الاتجاهات والنزعات والمشاكل التي يعاني منها الإنسان المعاصر، والتي ظهرت نتيجة التقدم العلمي والتكنولوجي، ومن هذه الاتجاهات الاحساس بالضياع والقلق، والغربة والوحدة بالاضافة إلى أنهم عكسوا لنا صورة المدينة الصناعية ومشكلاتها، أو مأساة المجتمعات الحديثة بكل صراحة وبدون مواربة. والحقيقة هي أن مأساة المدينة الصناعية هذه لم تتوقف عند عالم الغزل والشعر فقط، بل تجاوزته إلى عالم المسرح الأردني أيضاً. ويبدو ذلك واضحا في المسرح الفكري لمسرحيات المؤلف، حتى حين تتحدث في تصوير مأساة وحدة وعزلة الفرد أو جحيم الوجود مع الآخرين وبالآخرين. مثلما نجده في مسرحية الأديب والمفكر الفرنسي جون بول سارتر "جلسة سرية" (HUIS CLOS) والتي فيها يظهر "الجحيم في صورة العلاقات التحتية المتضاربة بين الناس حيث يتخذ كل منهم الآخر أداة ووسيلة لما تتطلبه أثرته.

وأمام ضياع وقلق الإنسان المعاصر في المدينة الصناعية الواسعة، وجد شعراء الغزل الأردني أنفسهم في مواجهة المجتمع الصناعي الحديث الذي أصبح مشغولا بمطالبه الاقتصادية، وتناسى مبادئه الخلقية، وتقدمه العلمي والتكنولوجي، ذلك التقدم السريع الذي يجرد العالم من أسراره و ألغازه ورموزه. ومن هنا كانت صرخات الاحتجاج والرفض التي أطلقها شعراء الغزل الأردني في وجه المجتمع الذي فقد الاحساس بروح الشعر، وأصبح الغزل الحديث يعبر عن الحياة في الوقت الراهن بمافيها من مشاكل سياسية و اقتصادية واجتماعية. ويعبر الوحدة والعزلة التي يشعر بها الفرد في هذه الآونة، والاضطراب وعدم الترابط والتمزق والتعب ويعكس مشاكل الحياة المعاصرة

من أهم موضوعات الغزل الأردي الحديث، وبهذا أصبح الغزل يعكس لنا صورة العصر بكل واقعية.

بالنسبة لموضوع الوحدة والعزلة فهذا ليس بموضوع جديد على الغزل الأردي، و ذلك لأن الوحدة تعتبر من الأشياء التي فطر عليها الإنسان، وتتغير بتغيير الزمن، ولكن الوحدة والعزلة التي كان يشعر بها الشاعر القديم مختلفة تماما عن الوحدة التي يشعر بها الشاعر المعاصر، وذلك لأن الوحدة التي نراها في الغزل القديم كان من أهم أسبابها آلام العشق. أما الوحدة التي نلمسها في الغزل المعاصر فأسبابها مختلفة تماما، منها الحياة المادية التي نتجت من الحربين العالميتين. وظهور الرأسمالية في أمريكا، والتي أثرت على حياة العالم كله، و من أسباب هذه الوحدة الحديثة كذلك خوف الشاعر مما يحدث حوله من حروب مدمرة، والتي تستطيع القضاء عليه بين لحظة وأخرى. والإحساس بهذه الوحدة والعزلة أقوى ما نجدها في المدينة الصناعية المزدحمة بالسكان، و الذين في الأصل ينتمون إلى قرى مختلفة ذات ثقافات مختلفة. فالإنسان في المدينة الصناعية يشعر بالوحدة و الضياع و الفقدان و الغربة، و هذا أمر عجيب جداً أن يشعر الإنسان بالوحدة مع هذا الكم الضخم الذي يعيش معه في المدينة. و بسبب الحياة المادية والرأسمالية في المدينة أصبح عامل الوقت مهما جدا بالنسبة للفرد، بل وانعكس هذا العامل على الحياة نفسها وعلى علاقات الناس بعضهم ببعض، فالوقت عامل أساسي و جوهري في حياة من يعيشون في المدينة. وهو كالسيف المسلط على رقاب كل الناس في المدينة و هم في حالة سباق لاينتهي وفي سفر دائم مستمر، وفي حالة الإنطواء الشديد على الذات، بحيث لايكلم البعض البعض. و إذا كلمه فذلك ليسأله عن الوقت فقط. وبهذا أصبح الوقت هو العامل الحقيقي الذي يتحكم في سكان المدينة والمدينة ذاتها فتتحكم فيها الآلية. كل هذه نجده موضوع في الغزل الأردي الحديث، أحيانا بالرمز والإيحاء، وأحيانا أخرى بالتصريح، ونجد الإحساس بالوحدة هذا عند كثير من الشعراء

أمثال ظفر إقبال، ومجيد أمجد، وعبد الله عليم وأنور شعور، ومحسن الرحمن، وشهريار، وعرفان صديقي، ويوسف تبسم، ووزير آغا، وناصر كاظمي، وشفيق حنفي، ومحمد علوي، وكمار پاشي، وبشير بدر، ومنصور ممنون، وغيرهم. وفي البيت التالي يعبر الشاعر مجيد أمجد عن الوحدة، وانفصال الناس :

میں روز ادھر سے گزرتا ہوں کون دیکھتا ہے
میں جب ادھر سے نہ گزروں گا کون دیکھے گا

[الترجمة: أمرّ بهذا المكان كل يوم و لا ينظر إليّ أحد، و عندما سوف لا أمرّ فلن يشعر أحد بذلك]

ومن الوحدة كذلك يعبر الشاعر عبد الله عليم بهذه الطريقة:

مانا کہ جدا تھے نہیں ہم تم   پھر بھی کوئی فاصلہ سا درمیاں ہے

[الترجمة : أعترف بأنه لا يوجد بيننا بعد أو فرق، ولكن بالرغم من هذا نجد بيننا فرقا يتسبب في البعد والفصل]

أما بالنسبة لموضوع العشق والحب الذي نراه في الغزل الحديث فهو ليس بشيء جديد، لأنه كان من أهم موضوعات الغزل القديم بل من أجله أنشئ الغزل في لغات العالم كلها. ولكن هذا الموضوع يختلف عما كان عليه في الزمن القديم فالعشق في الغزل الأردي القديم كان أكثره عشقا حقيقيا قائما على التصوف. أما العشق في الغزل الحديث فهو قائم على الواقعية و ذلك أن الشاعر الحديث قبل "الجنس" والحديث عنه على أنه حقيقة أزلية أبدية وهو في هذا متأثر بفكر وفلسفة فرويد. ومثال ذلك نجده في غزل شهريار، وعرفان صديقي، وساقي فاروقي، وناصر شهزاد، ويوسف تبسم وغيرهم.

أما بالنسبة لموضوع القلق والاضطراب والملل الذي نجده في الغزل الحديث فيعتبر من الموضوعات الجديدة. ففي القرن العشرين حدثت تغيرات اجتماعية واقتصادية وثقافية وسياسية كثيرة، أدت إلى نبذ التقاليد الموروثة. صحيح أن التغيرات تحدث في كل عصر، ولكن في القرن العشرين حدثت التغيرات بسرعة هائلة غير معهودة.

ولهذه التطورات الإجتماعية والاقتصادية والأخلاقية والفكرية نتائج إيجابية، وأخرى سلبية، ومن نتائجها السلبية وقوع الإنسان المعاصر في مشاكل لا حصر لها، لذا شعر بالقلق و الإضطراب والسأم، والذي عكسه لنا الشعراء الجدد في غزلهم أمثال شهريار، وتوصيف تبسم وصابر ظفر، وشعيب نظام وغيرهم الكثير.

و من المعروف أن أقدم علاقة في الوجود هي علاقة الرجل والمرأة وكان الغزل القديم محوره المرأة. كذلك في عصرنا المعاصر رغم سطو الفكر و الفلسفة على الأذهان نجد بريق الحديث عن المرأة في الغزل الأردي مازال من الموضوعات المهمة. و لاغرابة في هذا لأن الغزل في الأصل هو الحديث عن المرأة، ووصف جمالها بأرق الألفاظ وبأعذب الأنغام. وفي الغزل الأردي الحديث نجد أن الشعراء بجانب وصفهم للمرأة بأوصاف جميلة بديعة تليق بها يعكسون كذلك علاقتها مع الرجل. ومثال ذلك نجده في غزل الشاعرة كشور ناهيد، ورضي أختر شوق، ومنظور هاشمي و عرفان صديقي وغيرهم.

أما بالنسبة لعلاقة الغزل الأردي الحديث بالشعر الأوربي فهي علاقة تأثر فقط. فالغزل الأردي الحديث متأثر جداً بالشعر الأوربي سواء من ناحية الشكل أو الأسلوب، من ناحية الشكل نجد كثيراً من الشعراء المحدثين يكتبون غزلاً حرّاً مثل قالب "Free verse" الإنجليزي، ومن هؤلاء الشعراء مظهر امام، وصبا، وبشير بدر وغيرهم.

أما أثر الشعر الأوربي على الغزل الأردي الحديث من ناحية الأساليب فهو يكمن في كثرة استعمال الأسطورة والرموز وعلامة الإستفهام في الغزل الحديث فمعظم الشعراء الجدد متأثرون بشعراء المذهب الرمزي أمثال بودلير، ومورست، وريلكه، وكافكا واليوت وغيرهم. والمذهب الرمزي يعتبر من أقدم وأحدث المذاهب الأدبية، مع ذلك فالرمزية قديمة قدم الإنسان، ونجدها ممثلة في جميع أدوار الحضارة الإنسانية، وفي مختلف مناحي تفكيرنا الواعي بالرموز. فهي موجودة في الطقوس الدينية الهندوسية والأشورية والبابلية

والمصرية القديمة وفي آداب كل الأمم القديمة منها والحديثة وهي موجودة في الغزل الأردي القديم ، وكذلك في الأدب العربي مثلاً عند المتصوفة وفي شعر الشعراء الغزليين غير أنها لم تظهر كمذهب أدبي إلاّ في العصر الحديث حيث ازدهرت أنوارها في فرنسا. وبسبب هذه الرمزية والأسطورة نجد الغزل الأردي الحديث يتميز باتساع الخيال و عمق العاطفة بالإضافة إلى الإبهام و الغموض في كثير من الأحيان. والشعراء الجدد لايصفون الشيء على حقيقته في غزلهم بل يصفون التأثيرات التي يحدثها ، مثلا عندما يريد الشاعر ذكر البحر فإن أول فكرة تطرح له هي الزرقة فإنه يذكر الزرقة ليعبر بها عن البحر. لذلك غزلهم عرضة للتأويل والتفسير بسبب هذا النوع من الإبهام والغموض. وهذه السمة ليست مقصورة على الغزل الأردي الحديث فحسب بل سمة الشعر العالمي الحديث كله، الذي يمكن أن نحدد مفهومه في كلمات قليلة هي: أنه حينما نقرأ الشعر الحديث مرة نحس بالشعور مرة ثانية ليس لإعجابنا به ولكن لأننا لم نفهمه في المرة الأولى. ويعتبر غزل ثروت حسين، وافتخار أحمد سيد، و عرفان صديقي و زيب غوري خير مثال لاستعمال الرمز في الغزل الأردي الحديث.

هذا وهناك نزعة مهمة نجدها في الغزل الأردي منذ نشأته وحتى يومنا هذا، وهي نزعة الحزن، والتي يتميز إظهارها عند شاعر و آخر، مثلا أظهرها الشاعر سودا من طريق التفاؤل، و أظهرها مير بأسلوب اليأس والألم والتوجع ، وأظهرها خواجه مير درد عن طريق التصوف ، و أظهرها بعض شعراء مدرسة لكهنو عن طريق وصفهم الحسّي للمرأة ، وأظهرها غالب عن طريق الأفكار والأخيلة الفلسفية ، وأظهرها إقبال عن طريق الفلسفة الحديثة، وأظهرها فاني البدايوني بأسلوب القنوطية والحزن مثلا انظر بيته هذا:

اک معمہ ہے سمجھنے کا نہ سمجھانے کا

زندگی کاہے کو ہے خواب ہے دیوانے کا

[الترجمة : الحياة لغز لايفهم و لايُفهم إنه حلم المجنون]

و لكن في النصف الثاني من القرن العشرين نجد هذه النزعة (الحزن) متشبعة بنوعي الحزن: الأول هو الحزن بسبب الحب و العشق، و الحزن بسبب الحياة و الموت. فنستطيع قراءة غزلاً لبعض الشعراء المعاصرين تشعر بنزعة حزن، و لكن ليس من السهل أن نحدد نوع هذا الحزن. و مثال ذلك نجده في غزل نازك الملائكة، و صلاح عبد الصبور، و عبد الله، و نزار قباني و غيرهم.

في النهاية نستطيع القول بأن الغزل العربي هو أحلى غزل في العالم، وذلك بسبب شيوعه بين الناس، وتعدد موضوعاته وأساليبه وتطوره بتطور الحياة المعاصر بكل ما فيها من إتجاهات جديدة، و مشاكل عديدة.

المصادر:

١. د. محمد [illegible] الغزل ج ١ ص: ٨

٢. د. طه حسين – حديث الأربعاء

٣. د. شكري فيصل: تطور الغزل ص: ٢٩٤ ، ٢٩٨

٤. طبقات ابن سلام ص: ١٩٠ ، ١٩٩ ، وديوان قيس بن الخطيم (بتحقيق ناصر الدين الأسد)

٥. ديوان قيس بن الخطيم ص: ٢٢٤

٦. الأغاني ٣/١٢

٧. يوسف حسين بكار - إتجاهات الغزل في القرن الثاني الهجري ص: ٢١

الفن والوطنية في الهند

بقلم د.بارثا ميتر ، جامعة سوسيكس

في الأوبيرا الحزينة ، Khovanshchina لـ Mussorgsky ، و لدى ختام الصراع المرير بين جند المؤمنين و خصومهم ، يجعل صاحب الأوبيرا أحد الكهنة – موسيقيه – ينطق الكلمات المصيرية . ليس أمامهم أي مخرج مشرف عدا إحياء العقيدة على إصالتها القديمة أو التعرض للدمار . إلا أن الأحداث التي توالت على المسرح ، لم تترك أمام موسيقيه و أتباعه من قدامى المؤمنين أي طريق سوى الطريق الذي أدى بهم إلى نار الموت. و ذلك بعد أن وضع انتصار بطرس العظيم نهاية لروسيا القديمة . الخاتمة موسورجسكي يسفر لنا اللثام عن وجه القضية التي احتلت أهمية مركزية في المجتمعات التقليدية التي بانت تواجه مشاكل التغريب منذ قرر القيصر أن يفتح النافذة الغربية- و يوفر مدخلا لرياح التغيير التي كانت تهب في غرب القارة الأوروبية. التقدم المادي و الفني في غرب أوروبا عرض المجتمعات التقليدية في شرق القارة لتغييرات مفاجئة لم تؤثر فقط على البيئة الاقتصادية و مناهج الحياة ، و إنما أثرت على أساليب التفكير أيضا. بيد أن هذه الظاهرة لم تقتصر على روسيا فحسب، بل الواقع أن المجتمعات الآسيوية أيضاً واجهت مشكلة التوافق مع الغرب و القيم الغربية . و في تلك التطور تمخضت في بعض الأحيان لعواقب مأساوية. ففي المجتمعات متأخرة التفكير سارع الناس إلى إيجاد تطابق بين الأفكار الغربية و القيم

الحديثة . و بحسب رؤيتهم فإن الفجوات بين المجتمعات الأسيوية المصابة بالركود ، و بين الغرب و تقدمه التقني و ثقته بمواصلة عمل النمو، كانت شاسعة بالفعل. أعتقد أنه يمكن للمرء أن يبرز النتائج التي تترتب على التقنية المتطورة بسهولة. إلا أنه في حالة الفن، فإن قيمته لا تتمتع بمثل تلك الضمانات المطلقة. و إنما تكون نتائج تغريب الفن غامضة و مشوبة بالمشاكل. لم يجد مريديه و أمثاله من المتمسكين بالعقيدة القديمة أي خيار سوى الإنتحار جماعيا. لكن الأوضاع - من وجهة نظري - لا تكون قاتمة من اليأس بتلك الدرجة - و في حديثي هذا اليوم سأركز على أهمية دور الإنتخاب و الدمج في أعمال الفنانين الهنود الذين يواجهون "مشكلة تغريب الفن و تطويعه بحسب الصياغات الغربية" و لقد اخترت التركيز على هذا الموضوع - أهمية الإنتخاب في الفن - لكي تتخطى التفكير التقليدي الذي يتطرق إلى تأثير الفن الغربي على الفنانين الهنود في إطار العلاقة التي تربط بين ثقافتين : إحداهما قوية و مسيطرة، و أخراهما ضعيفة و مستضعفة من موقف الإنفعال .

أنني وزعت هذا الحديث إلى ثلاث فترات. في المرحلة الأولى تم تغريب الهند بمساعدة و دعم الصفوة التي تمتعت - بفضل معرفتها للغة أو لغات أوروبية - بتفوق على غيرها من عامة المواطنين، و تتاخم طموحاتها مصالح ولاء غير متزعزع للأفكار الغربية (أو بالصفوة التي تعد المتعلقات الثقافة و السيطرة)، و في مجال الفن فقد شهدت هذه الفترة ظهور الرسم المنظوري التخطيطي و توزيع الظل و الضوء و غيرهما من الأساليب و الأدوات التي استخدمت منذ "النهضة" لخلق تماثل في المواضيع بكل أمانة و إخلاص - و بتوظيف تلك الأساليب (إلى الفن الهندي) جاءت الرومانتيكية الأوروبية و جاءت موضوعات المادة الأدبية و التاريخية الخاصة بالفن الأكاديمي - خلاصة القول أن الفن الهندي تبنى جميع الأسس الإيديولوجية التي كان يقوم عليها الفن الغربي في القرن التاسع عشر . و المعلوم أنه لا يسهل أخذ شكل أو تقنية من الأشكال

و التقنيات الفنية، بمهارتها مما يحملها من معان و انطباعات.

في المرحلة اللاحقة بدأت تظهر على السطح توجهات مختلفة. و ظهرت رغبة شديدة لإعادة تقدير التراث الفني التقليدي الذي تطورت عنه المدرسة في المرحلة الأولى. و للفنانين من الفترة الثانية لم يكن الابتعاد (عن تقاليد الفن الغربي) مقصوراً على الجوانب الشكلية فحسب، و إنما انعكست على رغبة جامحة بالعودة إلى الماضي و قيمه. و الصراع بين تقاليد فنيتين مختلفتين بعضها البعض، و متمثلين – حسب تصنيفي لهما – في الغربيين و المستشرقين، قد تسبب في تعقيد مشكلة الاختيار بالنسبة للفنان في آخر المراحل.. و جاءت الموضوع يناقش لغاية ١٩٤٧م – عام استقلال الهند و استمرار التقاليد طوال العشرين سنين – إلى حد كبير – للتطورات الحاصلة في الحركة الفنية المعاصرة التي دعت إلى خلق أسلوب وطني هندي بالمعنى الواقعي للكلمة، و متطابق مع الطموحات الثقافية و الحضارية.

عاش الفنان في الهند حياة متواضعة، و مكانته في المجتمع – كنظيره الأوروبي قبل النهضة – كانت تتعين تقليدياً بمعنى التخلي عن انتماءاته الطبقية. ففي لوحة – مثلاً – من زمن الحكم المغولي نجد أبا الحسن، أبرز الفنانين في عصره، يقدم رسمه إلى الامبراطور جهانكير بأقصى تواضع. و إذا أردنا بناء فكرة واضحة عن التغييرات الدراماتيكية التي حصلت في مكانة الفنان عبر الفترات اللاحقة و جعلته يقف على قدم المساواة مع الصفوة المثقفة الأوروبية، فالمفروض علينا أن لا ننسى مكانة الفنان في المجتمع الهندي التقليدي.

بعد سيطرة الانكليز على الحكم، و تحرك الإمبراطورية المغولية و غيرها من التحولات المعلية للانهيار في مستهل القرن التاسع عشر، جاءت نهاية العصر الذي عاش فيه الفنانون كطبقة متميزة مع أن الانكليز حاولوا إيقاف ذلك الانهيار لفترة وجيزة. و الفنانون الهنود في ظل الحكم البريطاني تدربوا في الرسم الغربي تحت رعاية الأساتذة الانكليز أنفسهم. و بهذا ظهرت أبرز الوجوه مدرسة فنية برزت في

الهند بـ "مدرسة الشركة للرسوم"، و لكن غابت عن الساحة بعد ظهورها بمدة قصيرة. عندئذ كان من المتصور أن الرسم الغربي سيساعد الفنان الهندي في تحسين مستوى الإنتاج و في التغلب على مواطن النقص التي عانى منها الرسم التقليدي كتمثيل الخلفيات غير اللائقة للوحة.

شهدت الهند نهضة فنية في الخمسينات من القرن الثامن عشر حيث انتعشت الفنون من جديد و لكن في سياق مختلف تماما. فالمعرض العظيم الذي أقيم في عام ١٨٥١م، أبرز بعض أوجه التناقض من نوع مستغرب، متمثلا في انحطاط المذاق الفني و التصميم في منتجات الدول الغربية المتقدمة مثل بريطانيا، و تحسن مستوى الفنون الزخرفية في الانتاجات الهندية. انتقد كبار المصممين البريطانيين من أمثال أوين جونز (Owen Jones) و هنري كول (Henry Cole) و وليام موريس، الحكومة البريطانية على توجيه ضربات قاضية إلى الفنون الزخرفية الهندية، و في وجه تلك الانتقادات اللاذعة، اضطرت الحكومة لتدارك سابق إجراءاتها، و في الخمسينات من القرن التاسع عشر بادرت إلى إنشاء مدارس فنية في المدن الهندية الرئيسية (بومبئي، كلكتا، مدراس) على طراز المدارس الفنية البريطانية الحديثة بإشراف "مدرسة الفنون الصناعية" في جنوب كينسينجتون، و اتباعا لرؤية الفنانين الرومانتيكيين (الفكتوريين في بداية هذه الفترة) فإن الحكومة لم تبد ترددا في الاعتراف بأن الفنان الهندي لا يحتاج إلى إرشاد من الفنانين الغربيين في تنمية الذوق، و إذا وجدت حاجة لذلك، فإنها تقتصر على الرسم الغربي، ذلك لأن النقاد في الغرب، و حتى الذين أثنوا على الزخرفة الهندية (بمن فيهم رسكين)، كانوا على قناعة - كما قال أحدهم - "بأن الرسم و النحت بمطلقهما منفصلين عن سلوك الفنون الجميلة، لا يوجدان في الهند و كل ما هنالك، فهو عقاربي الأصنام الهندوسية."

بعد أن تغافلت الحكومة بإمكانية تدريب الفنانين الهنود على الرسم الأكاديمي، تعرضت لطمة شديدة عندما طُلب من الفنانين من

المدرسة التقليدية الهندية أن يرسموا من اللوحات المتيفلة، و هم وجدوا - بكل بساطة - رسم المرأة من مبالغة و مبيدات أوروبا، أمرا مقنعا و بدون جدوى. من هذه الحكاية نكتشف درسا مفيدا .. الطلاب الذين التحقوا بالمدارس الفنية، و استطاعوا منها، انحدروا من طبقات أسرية متأثرة بالثقافة الإنجليزية و لو أن جميعهم لم ينتموا إلى طبقة الأغنياء. و الأساتذة في هذه المدارس أنذاك - بدون أي استثناء - من جنوب كينسينجتون حاملين معهم منتجات الطلاب الإنجليز كنماذج مثالية. و مع أن الرسم التشكيلي و الرسم التصويري لم يفقدا موقع الإهمال كما تشهد عليه اللوحات المرسومة في مدرسة بومباي للفن خلال العقد التاسع من القرن التاسع عشر و لوحة أخرى أنتجها خريج من مدرسة الفنون في كلكتا في عام ١٨٩٢م. إلا أن الرسوم الخرائطية - بما فيها الفوتوغرافية - باتت تعد أنجح صنوف الرسم لتكون فرص العمل مقصورة عليها - و فرص العمل في المجال الفني توسعت عندما أصبح الرسم جزءا من المناهج الدراسية في المدارس الثانوية. و ثلة قليلة من الفنانين تمكنت من كسب المعاش من خلال رسم صور النبلاء و الأعيان أيضا. هنا يبدو من الأنسب أن نتساءل : ماذا كان دور الرعاية (التي قدمها النبلاء للفنانين) في انتقال الفن الحديث ؟

في أواسط القرن التاسع عشر عندما كان الفن التقليدي في طور التراجع، بدأ الحكام و الأمراء من الطبقات الإقطاعية، يهتمون بجمع القطع الفنية الغربية، و يجلسون أمام الرسامين الأوروبيين المتجولين للتصوير. في بداية الأمر كانت الصفوة المترفة بصورتها المتميزة في الفن، و مساهماتهم في مجال الثقافة ظلت مقصورة على الآداب في اللغات المحلية. و إنهم قاموا أيضا برعاية الموسيقى. إلا أن الأسر البارزة في مدينة كلكتا اقتفت أثر الحكام الهنود، فبادرت إلى جمع نماذج الفن الأوروبي. و هذا القصر الكلاسيكي الجديد الذي يدعى "القصر الرخامي" ما زال يقف على جدرانه الشاهقة في كلكتا، و يحتوي على ثروة نادرة من نماذج الفن الأوروبي خاصة من القرن التاسع عشر. الخلاصة أنه

بحلول النصف الثاني من القرن المذكور، أصبحت النخبة الهندية تتبنى المذاق الفني الغربي و معه المثل الفيكتوري بوجه خاص.

هذه هي الخلفية التي يجب أن ننظر فيها إلى بزوغ صيت راجا رافي فرما (١٨٤٨ - ١٩٠٦م) في القرن التاسع عشر كمصور في الأسلوب الأكاديمي الغربي، و حظيت انتاجاته بتقدير و إعجاب النقاد في كل من باريس و فيينا و شيكاغو بسبب طبيعتها الفاتنة. انتمى فرما إلى الأسرة الملكية في إمارة ترافنكور بجنوب الهند، و إلتحق بقصر الرسامين في البلاط بعد عزمه على امتهان الرسم مهنة على الرغم من كراهية الأسرة للرسم و اعتبار المهنة أحط من شأن الأمراء، و كونها منافية للتقاليد الفني و رأت التصوير كوسيلة للمتعة و التسلية للوجهاء و الأعيان و كان رافي فرما أول من جيل الفنانين الذين انتموا إلى الطبقات العليا المثقفة بالثقافة الانكليزية. هذه المجموعة من الفنانين الهنود، عرفت بالثقافة و المعرفة لحقائق الفن، و بعضها كان يجيد الكتابة أيضاً. ولكونها تستوحي من الرومانتيكية الأوروبية، فإن المنتمين إليها تصوروا أنفسهم أبطالا مكافحين ضد كل من صغار الفن و كبار أعدائه و بوجه خاص الآباء و ولاة الأمور المتعنتين. و بذا فقد أصبح الفنانون وفقاً لتصوراتهم يتناولون منزلة الأبطال الأسطوريين. بيد أنه لايجوز وصف نزعاتهم و إتجاهاتهم برمتها بالإصطناع لأن كثيرا منهم بالفعل قدموا تضحيات و بذلوا جهودا عظيمة للتوصل إلى هدف المثالية في الفن.

في أول الأمر لم يكن فرما واثقا برعاية الأسرة، إلا أن الأخيرة مدت إليه يد العون إلى أن تمكن من كسب اعتراف عديد كرسام، بلوحاته في الأسلوب الغربي التي وجدت لها سوقا في منتجات الأجيري نايدو (Alagiri Naidu) التقليدية. لم تنضم سوى بعض أعماله الناجحة، كان فرما أول فنان هندي أدرك الإمكانيات التي وفرتها "الطبيعة" لمعالجة المواضيع المستمدة من الأساطير و الملاحم الهندوسية. لكن ميوله هذه كانت وليدة العصر الذي عاشه، ذلك لأن الرسامين

الأوروبيين المعاصرين من أمثال لويس بونيه كانوا يصورون "الحياة" في لندن و باريس و فيينا على لوحات واسعة على رقع الحائط. و اعتماد رافي فارما على إعادة الإنتاجات، و منها خاصة خليط البياض و السواد، كان السمة الرئيسية للوحاته . إنه تابع منشورات الأكاديمية الملكية متابعة صميمة إلى أن وضعت صيغة على نسخ من لوحاته من زمن النهضة الثانية، في صورة ماهاي إمارة بارودا. و مع أن بعض لوحاته تبدو – في زمننا – بعيدة عن الأصالة إلا أن ذلك لا يعني أن نتجاهل الجاذبية الكبيرة التي تتميز بها أعماله، و تقترب المناظر إليها متخطيا كان قد أصبح. و من الأهمية بمكان أن رائد صناعة الفيلم في الهند داده بهالكي بهالكيه، اتخذ من لوحات فرما أساسا لمشاهد أفلامه بوجه مباشر مثلما فعل جيم جريفث (Griffith) في اعتماده على الفن الفكتوري الفيكتوري. و هكذا فان الشاعر العظيم رابندرانات طاغور يسجل في مذكراته نموذج سمعة رافي فرما، فيكتب: " في أيام طفولتي صارت البيوتات الكبرى مستيقظة للفن فرما، و بدأت الجدران تزدان بأشباه رسومه الزيتية بدلا من اللوحات الأوروبية معادة الإنتاج."

إلا أنه من المفارقات العجيبة أنه بعد وفاة فرما عام ١٩٠٦م تلاشت سمعته بعد أن ظهرت أرجاء عالم الفن ، و أعماله أصبحت تتهم بتهمة الاستنساخ و الانتحال و إنعدام الروحية، ثمة الأسباب العاطفة وراءها قلتها لا تتطلب كثيرا من الاستقصاء: في النصف الأول من القرن التاسع عشر، أي أثناء المرحلة البدائية من مراحل التغريب، تمكن المبشرون و الفلاسفة من مدرسة بينتام (Bentham) من إقناع الشعب الهندي بأن الهندوسية منبوذة حقيرة، و كان الفن أكبر ضحية لهذه الثقافة. بيد أنه في غضون بعض العقود القليلة ظهر على ساحة أوروبا مفكرون من أمثال ماركس و رسكين و موريس الذين طرحوا أفكارا تعارض أركان الحضارة الصناعية الفيكتورية. و فوق ذلك كله فان المستشرقين لم يكتفوا فقط بإدانة المادية الفيكتورية بوجه مباشر، و إنما أبرزوا الروحانية الهندية منزلة إكرام باعتبارها أعلى أمثل

بالقضية الوطنية.

و في نفس الفترة من الزمن بدأت الصفوة الهندية تستعيد ثقتها بالتراث المحلي. و تجسد ذلك التطور في الرحلة التاريخية التي قام بها سوامي فيفيكاناندا. فقد أبرز كاهنة عصره إلى شيكاغو للاشتراك في مؤتمر الأديان العالمية في عام ١٨٩٣م، و تمكن حسن إقناع عدد من الأمريكيين بالعمل لصالح قضية الهندوسية فقد أصبحت مارجريت نوبل، وليدة النهضة الإيرلندية، تلميذة محببة إليه، و واصلت مهامه في الغرب بعد وفاته في سن مبكر، و ليتي بيانت التي تبنت أفكار مشابهة. انضمت إلى الحركة الثيوصوفية في إنجلترا، و ارتحلت إلى الهند فانضمت إلى الكفاح الوطني. و في مجال الفن، فإن أرنيست بنفيلد هافيل (Ernest Binfield Havell) كان مواطن أوربا أخرى عاش بمعزل عن البيئة الأوربية - و اضطلع بدور ريادي في إحياء الفن الهندي. و رأى - كمثل بوسانكيت - إن الروحانية الهندية وجدت انعكاسة في الفن الهندي لكون الطبيعية من عصر النهضة مرفوضة لدى الهنود. و معلوم أنه في أواخر القرن التاسع عشر تعرضت "الطبيعية" لهجمات من الحركة المعارضة للكلاسيكية على اعتبار أنها كانت موجهة إلى الطبيعة لحد لا يطاق. و لم يكن جنوح كاندينسكي و موندريان للميتافيزيقية من قبيل الصدفة فقط.

في عام ١٨٩٦م وصل هافيل إلى كلكتا عميداً للمدرسة الفنية و ذلك على أثر حملته لصالح لإحياء الفنون الزخرفية الهندية بمدينة مدراس. إلا أن أمره اختلف عن سابقه جنوب كينسينغتون بمعنى أنه نهج في كسب تأييد الوعي لآرائه حول الفن الهندي التقليدي، و كان لها فضل السبق في الكتابة حول الفن الهندي، و هو الذي كتب رسالة مفتوحة إلى الشباب الهنود لدى مجيئه إلى كلكتا، و ألح عليهم بنبذ الفن الغربي، و نصحهم بالكف عن التلاعب به، و بالتوجه إلى تراثهم بكل اهتمام. و من الحكايات الطريفة عنه أنه ألقى جميع مقتنياته من القطع الأوربية ذات الأهمية الثانوية في نهر بجوار المدرسة الفنية بكلكتا.

و مع أنه يمكن أن تكون مثل هذه الحكايات من صنيع بعض المتحمسين، لكن الأمر الذي لا يعتريه شك أن هافيل شن حركة لاقتناء مجموعة قيمة من اللوحات الهندية للمدرسة الفنية. لكن الحقيقة أيضا أن تلامذته في المدرسة الفنية لم يترددوا في الإضراب عندما حاول أن يتخذ الأساليب الهندية لتعليم الفن، و خطوته تلك ، رغم أهميتها القصوى، تعرضت لانتقادات من الصحافة الوطنية التي اتهمته بالعمل على حرمان الهنود من التعليم الغربي. الأمر الذي يكفي دلالة على مدى تأثر البنغال من الذوق الفني الغربي.

و في هذه المرحلة الحرجة وجد هافيل مناصرا كبيرا لحركته في شخص الفنان ابانيندرانات الذي كان ابن أخ الشاعر البنغالي رابندرانات طاغور .. أتت أسرة طاغور في طليعة الصحوة البنغالية عند ذلك، و أصبحت مثالا في الأنشطة الثقافية و الفكرية على مستوى البنغال، و كان لها دور رئيسي في تنمية حساسية جديدة. لقد تلقى أبانيندرا ناث (١٨٧١م - ١٩٥١م) في كنف بيئته دراسة حرة و انسانية في طبيعتها ، مع تركيز على تنمية الحساسيات الذاتية في الابتكار و الخلق، و مع أنه تلقى نوعا من التدريب في الحقل الفني على يد تشارلس بالمير، أحد مستشرقي جنوب كينسينجتون، إلا أنه في طبيعته كان رافضا للقيود و الضوابط على ما كان أمرها من الشدة و الصعوبة. و بالنظر في بعض الحكايات التي أوردها في مذكراته ، تتبين لنا الأسباب التي عملت وراء نفوره من أسلوب التعليم الفني الغربي. في مرحلة من مراحل دراسته للفن - شعر بالمير بأن أبانيندرانات يحتاج إلى تجربة في رسم الأحياء ، فبادر إلى استئجار شاب فرنجي من منهم للعيش بالقرب من مكان عمله ، ليكون نموذجا للرسم – و يكتب أبانيندرا ناث في مذكراته أنه تنبه إلى فظاعة الموقف عندما رأى الشاب يتعرى ، فطلب إليه ألا يخلع جميع ملابسه. هذا الملمح كان مهما بالنسبة للفنان أبانيندرا ناث الذي تربى في بيئة محافظة عاشها البنغال في القرن التاسع عشر حيث لم يكن من

المتصور أن يتحرر المرء من الجلسة بعد السن المبكر من عمره.

و بعد الحادث بسالف الذكر حاول بانفير أن يعلم أبانيندرا التشريح العلمي لجسم الإنسان، فعرض عليه جمجمة للرسم، لكنها قاومته في نفسه كراهية شديدة و لدرجة أنه صار مريضا، و لم يتمكن من التخلص من المنظر الرهيب للجمجمة، كان نتيجة تربيته في الكنف الهندوسي الذي يعتبر الأجسام الميتة ملوثة بالنسبة للهندوس.

من هنا يبدو أن بانفير يكون قد شعر بارتياح عندما أراه أبانيندرا بعض اللوحات التي رسمها بالطريق الهندي بدون الاستعانة بالأدوات الفنية الغربية. ومع أنه يصعب تحديد الأيام التي أنتجت فيها هذه القطع بوجه مضبوط إلا أن سلسلة من لوحاته التي تصور مناظر الحب بين رادا و كريشنا، كانت أولى ثماره من ذلك النوع.

و رغم أن الخط و اللون لا يتمايزان البعض عن البعض في هذه الرسوم، لكن جمال الأنوثة المتمثل في إرهاق بديع، قد أثار حيرة شديدة لدى الطبقة المثقفة البنغالية التي تعودت على الرسوم المثيرة من إنتاج روي فرما. و لقد علق أحد النقاد الوطنيين على تلك الظاهرة قائلا بأن رادا في رسومه تبدو نحيلة لدرجة أنها لا تثير إعجابا لديه.

بهذا التحديد اصطحب أبانيندرا هافيل في المدرسة الفنية بكلكتا لتأسيس أولى حركة فنية رئيسية في الهند. إنه كان قد تباعد عن الفن الغربي الأكاديمي بوجه كلي. لكن هافيل حسب اعتراف أبانيندرا نفسه قد تمكن من إزالة بعض الملابســات التي كانت تخالــج نفسه، و بعدئذ أنار عليه معالم طريق معين، و بجانب ذلك فإن هافيل الذي كان عالما كبيرا لدقائق الفنون الكلاسيكية، توجه إلى تدريس أبانيندرا طرق التفكر في مهارات عباقرة الفنانين من زمن الغابر. هنا شجع هافيل طاغور على اقتناء مجموعــة كبيــرة من روائع القطع القديمــة. و سرعان ما استقبل أبانيندرا ثلة مختارة صغيرة من الطلاب الهنود في استطاعة ما يسماه بـ " إحياء الفن الهندي " من الخمول. أما علاقته مع الطلاب، فإنها كانت علاقة تتكامل في طبيعتها، و التركيز كان موجها

إلى تنمية ملكات الإبداع و التخيل، و إنه كان يسمح للأكفاء من الطلبة بتنمية مكاسبهم بحرية كبيرة.

لقد سار أبانيندرا أول خطوة على طريق تطوير أسلوبه الخاص من خلال لوحته " موت شاهجهان - بناء تاج محل " التي رسمت في أسلوب مغولي عن عمد ، و تم احتواؤها على بعض أوجه الثقافة (عن الفن المغولي) الرومنسية. و مع أن ميلانه الفن الغربي الأكاديمي وجدت موقع رفض بات عند أبانيندرانات ، إلا أنه لم يكن - على الأقل في بداية الأمر - متعاطفا إزاء روح الفن الفيكتوري الذي ركز على أهمية المشاعر و الأحاسيس في التصوير. و الحزن الذي نلمسه في صوره هو انعكاس للألم الداخلي الذي تغلب عليه بعد وفاة ابنته في السن المبكر. [كان أبانيندرا قد ترك الرسم بعد موت ابنتها الطفلة، و عاد إليه عندما أصر عليه هافيل إصرارا شديدا] و يقول أبانيندرا أنه عمد إلى إبراز الكآبة و الألم في أعماله تحت تأثير ذلك الحادث. و لنفس السبب فإنه وجد الألوان المأخوذة من الفن المغولي لا تتماشى مع مذاقه خاصة إذا ما استعملت في الزيت، و انتقاده للفن المغولي أيضا أتى من واقع كونه فقيرا في تصوير الأحاسيس الذي كان ركيزة اهتماماته في الفن.

و في إبان الفترة التي وجه فيها أبانيندرا جل اهتمامه إلى التعرف على أسلوب بديل أكثر تلاؤما مع مذاقه الفني، إنه اكتشف الرسم الياباني، و ترك الزيت و اتخذ الألوان المائية. و كان العام ١٩٠٢م منعطفا هاما في تاريخ العلاقات الفنية بين الهند و اليابان. ففي هذه السنة وصل العالم الياباني أوكاكورا كاكوزو إلى كلكتا - و في تلك الفترة بالذات و التي تعرف بـ "عصر ميجي" تمت الحملة لتغريب اليابان و إرغامها على اتباع سياسة الثقافة المفروضة في مجال الفن، مطروحة بتعريف الفن الأكاديمي الياباني بالطبيعية و التقليدية المستوردة من الغرب. و معلوم أن النهضة الثقافية في اليابان كانت تشبه النهضة الثقافية الهندية من عدة أوجه - في اليابان فإن ذلك

الحركة القومية أوكاكورا الذي اعترف بأن الفن البوذي الياباني إصالة مستوحى من الفن الهندي القديم، وذلك أثناء فترة توليه دراسة الفن المعماري في بلده. و هنا يبدو من المناسب الإشارة إلى أن أوكاكورا كان يؤمن بإتساق القيم. أسوة بأبانيندرانات طاغور، بأن القارة الآسيوية كلها تتقاسم القيم المماثلة. فالحكماء والمفكرون في هذه القارة اشتقوا من " الأحادية الآسيوية " عقيدة راسخة، لأنهم وجدوا فيها ردا للتحدي الغربي التقني و الفكري معا. "الأحادية الآسيوية" كانت نظرية رومانسية و موجهة في أهدافها إلى البحث عن جذور التقليد المحلي، و المتذرع بها لمحاربة مشكلات التحديث الجارفة و الهيمنة جون شوسبية الاستعمار الأوربي. و من المفارقات العجيبة أن الأوربيين سبقوا على غيرهم في خلق أسطورة أحادية الشرق و تماثليته، و ذلك خلال المراحل البدائية من التوسع الغربي حيث فشل الاستعمار في بناء فكرة واضحة عن الفوارق الثقافية بين مختلف الدول الآسيوية. و مع أن الأطروحات من أمثال " الفكر الشرقي" لم تكن ثمرة الوعي الآسيوي بالقدر الذي كانت نتاج المقولات الغربية لتغني نسخ مطبوعة منه، إلا أنها وفرت نقطة إنطلاق بالتسمية للطموحات الآسيوية. هذه الأسطورة أصبحت تفقد مصداقيتها عندما احتكت الشعوب الآسيوية و تعرفت بعضها على البعض الآخر، لكنها كانت تستبقي شيئا من الجاذبية لغاية عام ١٩٠٠م. حتى كانت المجتمعات الآسيوية تنضج بالروحية المضادة ناحية الغرب. أوكاكورا عاش مع عائلة طاغور في كلكتا، و أنهى دراسته بعنوان "المثل الشرقية" في عام ١٩٠٢م. و قد تمكن من ترك تأثير لأفكاره على تطور الفن الياباني الحديث من خلال دوره الريادي في حركة نيهونغا (Nihonga) الخارجة ليوغا (Yoga) في إطار قيادته لأكاديمية الفن الياباني (Nihon Bijutsuin).

زيارة أوكاكورا للهند أسفرت عن وصول اثنين من تلاميذه البارزين: يوكوياما تايكوان و شونسو هيشيدا إلى كلكتا، و قيامهما مع عائلة طاغور لأغراض العمل الفني. هذان الفنانان و منهما خاصة

تايكوان، اكتسبا في المراحل اللاحقة سمعة كبيرة في عالم الفن، و عولا كثيرا الفنانين الذين طبقا الأسلوب التقليدي الياباني في مجال الرسم. أثناء فترة إقامتهما في كلكتا مرسم تايكوان و هيشيدا التحت الخصوصي، و اشتغل تايكوان خاصة في دراسة التقنية المتوالية مع أبانيندرا ناث. و كان لتفكير هذا الفنان الياباني تأثير حاسم على نظرة أبانيندرا من الفن. لقد تذكرنا أن أبانيندرا كان يكره الألوان الصاخبة و الخطوط القوية، و إنه تعلم من اليابانيين رسم كل خط من الخطوط بالحس متأنية و تدقيق، و بلمسات خفيفة. كما أنه اكتشف أهمية كل من الوضع عند الرسم و مكة الفرشاة من خلال دراسته للفن الياباني. و تمكن أبانيندرا من تطوير تقنيته الغاسية نتيجة صداقته مع تايكوان و بدلا من رش الماء على السطح - كما تعود عليه اليابانيون - إنه كان يغمس اللوحة في الماء بعد إحرازها بعملية رسم، و بذا فإنه كان يضفي على عمله أثرا جويا. و قطعاته المنتجة خلال ١٩٠٠م، تنم عن تزاوج بين تقنية الغسيل و ترتيب السطوح على الأسلوب المغولي. ففي لوحته بعنوان 'ياكشا المنفي The Banished Yaksha' تلمح موضوعا مستعارا من ملحمة شعرية قديمة و له أيضا 'عاشق الموسيقى' الذي طبع في مجلة يابانية شهيرة -كوكا- في عام ١٩٠٦م.

و في أعماله الحبرية تلك يجد أبانيندرا أسلوبه الخاص الذي بعث يطوره و يهذبه بالتعاون مع شقيقه جاجانيندرا ناث (١٨٦٧- ١٩٣٨). هذه الأعمال جميعها تتسم بطابع الهدوء و السكون المسيطر، و بمسافة متزاوج لطيف من السواد و البياض و الظلال المتنافسة. هذه الرسوم المطبوعة بالصمت و الهدوء تنم كثيرة عن أنواعها التشكيلية التي تطلبه في وضعها من الشرق الأقصى. أما عن الشخوص المصورة، فإنها تبتعد -عن عمد- عن لون الحقيقة، و تذوب خصوصا في صميم المناظر، و شأنها في ذلك شأن أعمال الفنان الرومانسي العظيم كاسبار ديفيد فريدريش.

و بذيته المزدوجة نحو الفن تشكل جانبا آخر من جوانب فن

ابانيندرا نات و تعيد إلى الذاكرة رؤية وليم بليك. فالرسوم التي تزدان بها كتبه، و تعد مكملة لمساهمته الهامة في الأدب البنغالي، كانت ترمي إلى ربط الرسم و الشعر ربطا حقيقيا و كاملا. لكن تألق عنان طبيعته المرحة خاصة في القصص التي كتبها للأطفال و عنصر المرح هذا في ثقافة عام هويزينجا (Huizinga) بتحليلها في (Homo Ludens) بشكل رائع، يتمتع بأهمية خاصة في الجو العام للوحات طاغور، و يتمثل بعض عناصره في الفنون الأسطورية. و كانت الطيور و الحيوانات من أحب المواضيع التي عالجها ابانيندرا في أعماله الفنية و السبب في ذلك يعود إلى تربيته في أيام الطفولة، و حثه على الاهتمام بالطبيعة و تفاصيلها الدقيقة.

لقد ركز ابانيندرا مخيلته على خلق أسلوب فني شرقي جديد يغذيه مختلف الثقافات الآسيوية، و في عام ١٩٠٠م أصبح قائدا للحركة الفنية الحماسية للغرب و لم تكن الفرشاة الوسيلة الوحيدة التي تذرع بها الفنانون لإقامة مدرسة فنية جديدة، و إنما استخدموا القلم أيضا لنفس الغرض، و نشروا مقالات في المجلات المعاصرة. فقد شرع ابانيندرانات في كتاباته نظرية فنية في جوهرها فلسفية من خلال إبراز أوجه الفرق الهامة بين ظواهر الأشياء كما تبدو للعين المجردة، و بين ماهيتها، و قناعته بأنه يتوجب أن يعبر الفن عن طريق الأعين الباطنية. أثبت تصاويره تصميمه على عدم استعمال النموذج الحي. (هنا قد يتذكر القارئ حكاية تشترنجي بالعبر الفني سومنايها في الفقرات السابقة) و كان رقي فرشة و أسلوب معالجته الفوتوغرافية للمرأة و رسمها ككائن عاطفي، أول ضحية لهذه الحركة الجديدة. لقد وصف مارجوريت نوبل - على سبيل المثال - منظرا من لوحته بعنوان "شاكونتلا" بأنه يصور امرأة سمينة تستلقي على جدول النيلوفر، كاتبة رسالة. و ربما عليه فقد عبر أحد من دعاة الفن الأكاديمي الغربي عن ابانيندرانات و اعتماده على عين الباطن". و في كاريكاتور بعنوان "الملكة تتأمل في الطيور" رسم المرأة و كأنها لا تنظر إلى الطيور،

وذلك لمكانة أبانيندرو وأسلوبه الفني. وكتب تحت أفكار بيكاسو عبارة بمعنى أن أفضل طريق للتأمل في شيء من عين الباطن، الانتباه إليه.

إلا أن هذه الجماعة من الفنانين الذين اتخذوا من فنون الشرق التقليدية نصب أعينهم لم تتمكن فقط من كسب المعارضين في الهند، و إنما كسبت اعترافا جيدا خارج الهند بتنظيم معارض في باريس (١٩١٤م) و برلين (١٩٢٣م) و لندن (١٩١٤ و ١٩٣٤). و في اخر هذه المعارض مجّد أحد النقاد تلك الحركة الفنية ، فقال إن الرسالة التي يحملها الفنانون الهنود إلى العالم ، تتسم ، حتى الآن ، بنفس الطابع الهندي الذي يكرس على نشر الروحانية. و من الألمان الذين تبنوا علاقة روحانية مع الهند، و عاشوا ، عند ذلك ، تجربة الهزيمة في الحرب العالمية الأولى فإنهم ابدوا تعاطفا أقوى نحو تلك الحركة الفنية، و قالوا انها تمثل نضالا ثقافيا قويا في سبيل استعادة الشرف و بحلول العقد الثاني من القرن العشرين حقق تلاميذ ابانيندرو سيطرة كاملة على عالم الفن الهندي حيث تولوا إدارات مختلف المعاهد الفنية في أنحاء البلاد و في نفس الوقت أخذت المحاولة المتعمدة لدمج مختلف الأساليب الشرقية في وسط فني عام ، تمثل جانبا هاما من جوانب الحركة الفنية. و بعض أبرز معالم هذه التطورات انعكست في استبدال الخلفيات الطبيعية إما بخلفيات مستوحاة من الطراز الفارسي أو بخلفيات مستوحاة من الشرق الأقصى، كما و أصبحت الألوان خافتة تباعاً لتقاليد الشرق الأقصى و الموضوعات المركزية (الموضوع) متمايزة عن غيرها. وصارت القصص التي حكت أمجاد الماضي و بطولاته، و الموضوعات التي عبرت عن المشاعر الرقيقة و الأحاسيس العميقة ، تفضل على غيرها من الموضوعات، و هذا التفضيل كان يعكس الميول الفيكتورية التي تركزت على رسم الأحاسيس و المشاعر في الفن البنغالي. و في أكثر من مرة تم ربط أعمال هذه المدرسة الفنية مع الأعمال قبل عصر رافائيل إلا أنني أجد هذه المقارنات بعيدة عن الدقة لاشك في أن المدرستين كانتا تتبنيان مصلحة مشتركة في إحياء

التراث و التكريس على التقاليد الوطنية، إلا أن لوحة الشيه تقتصر على هذا فقط. و فيما يتعلق بجوانب أخرى، فالواقع أن الفنانين غير مصر و الناجبول استعملوا - على خلاف المدرسة البنغالية - ألوانا زاهية لامعة، و سطحا أبيض لتشديد أثر الألوان - و ذلك ما نلاحظه في لوحات "فتاة الهمالايا" لـ "ميلايس" "Rishis" و "مجيدة شالوت" لـ هولمان هنت (Holman Hunt) و ربما كان فينكاتابا أحد تلامذة أبانيندرا من جنوب الهند - استثناء وحيدا بمعنى أنه ظل يرسم مناظر من المناظر الطبيعية التي صممت حدود المرئية بألوان زاهية.

و إن الرسام المسلم عبدالرحمن جغتائي، من مواطني ولاية البنجاب، كان تلميذا و صديقا لأبانيندرا ناث. و مع أنه عاش بعيدا عن تلك الثقافة البنغالية - إلا أنه تقدم بتقاليد المدرسة البنغالية أكثر من الفنانين البنغاليين، فطور أسلوبا متميزا من الخطوط و الاعوجاجات أقرب من الأسلوب الذي اتخذه بيرسلية (Beardsley) في أعماله. و تلك الخطوط و الاعوجاجات كلها ترجع في آخر الأمر إلى القوالب و المنحوتات التي نجدها في إنتاجات العبقري الياباني أوغاتاكورين. و صور شوغتائي تمثل الصورة الإسلامية السياسية و الثقافية في الهند، و موضوعاته مستمدة من التقاليد الإسلامية من أمثال رباعيات عمر خيام بحسب شرح فيتز جيرالد لها. و في الوقت الذي تتطلب الأعمال الأنيقة من إنتاج المدرسة البنغالية بنوع من الحساسية و الدقة - فإن الفنانين من الدرجة السافلة، قد تعذر عليهم الحفاظ على التوازن بين الفن و ثقافته.

ظل معارضو الشرطية يقاومون الحركة الجديدة على صفحات المجلات، و استوحى بعضهم رؤيته الجمالية من تقاليد الغرب الأكاديمية معتبرة الكمال في العرض مقياسا وحيدا للاتقان. و كثيرا ما اتخذت المناقشات حول هذه المواضيع طابع الجدل و المرارة. لكنها لم تبد معلقة في حال من الأحوال. و المجلات الفنية تلك ساعدت في صياغة الذوق عند جماهير القراء من خلال نشر قطع الفن الأوروبي.

و بالنظر بين صفحاتها يتبين أنها لعبت دورا في تنمية الرسم الكاريكاتوري و الرسم الإيضاحي (illustration) باعتبارهما نوعين من مختلف أنواع الرسم.

لقد بدأت الرسوم الكاريكاتورية تطلع في المجلات (مثل "الشوريا و الرك لـ (تكينسون) في القرن التاسع عشر و الطبعة الهندية لجريدة "بانش" الصادرة عام ١٨٦٠م أثبتت على أختها الإنكليزية الصادرة في انكلترا بكلمات رنانة، كما واصلت الصحيفة البنغالية "بسانتك" نفس الشاكلة منذ صدورها في عام ١٨٧٣م. هذه الصحيفة كانت عادية و لم تتصف برزانة الأسلوب، لكنها اتخذت من مواجهة الطبقة العليا المتغربة، شغلا شاغلا لها. و في خلال العقد الثاني من القرن العشرين قام جاجنندرانات، شقيق أبانيندرانات، بإنتاج سلسلة من الرسوم الكاريكاتورية التي سخرت و استخفت من الاتجاهات السائدة برمتها. و إن أسلوب الرسم لجاجاندرا، يعيد إلى الأذهان أساليب الرسامين الألمان من أتباع المذهب التعبيري، و منهم خاصة برونوبول و أعماله في "Simplicissimus" لكن استعماله مساحات فسيحة من اللونين الرمادي و الأسود في كلا الحالتين، يدين - على وجه الضرورة - للطباعات اليابانية التي استوحت من التخطيط التشبيهي لـ هانوتوي، من المعلوم بأن التزام جاجاندرا بالفن الياباني أمر محقق و مشهود بالوثائق.

بيد أن الفنان جاتين سين، له السبق في رسم الكاريكاتورات التي ذاعت سمعتها في كتاب البنغال عندما بدأت تطلع في الصحف و المجلات عام ١٩٦٠م. في الرسم الكاريكاتوري توظيف الوسيلة الرئيسية لإبراز ظواهر الرياء و أساليب التملق المصطنع و مواطن التقصير و بين خطوطه وجه المجتمع البنغالي، المجتمع الذي كان شعوره جامحا بالهوية رغم انغلاقه على نفسه انغلاقا مطلقا، متلهفا للتهكم و السخرية من نفسه. و من بين المواضيع التي أبرزت في الرسم الكاريكاتوري عند ذاك، كان، مثلا، تصوير المرأة التي هاجمها الرسامون متهمين على مخاوف الرجل من السيطرة على هوامش المجتمع، فقي

هذه الرسوم عرضت المرأة و هي تخرج مع صديقها لتكون شريكة الطفل الرضيع و راءها في البيت عند الزوج لكي يتولى رعايته و يطعمه. و الزوج المسكين يقوم بتلك المهام رغم أنفه، و رغم فكاهته يبدو أنه لم يخلق لمثل تلك الأعمال. و هكذا فإن الرسوم الكاريكاتورية التي صورت النساء يدخن السجائر، دلت على إنهيار هيبة الرجل.

و مع أن الحركة الشرقية حققت نجاحا واسعا في عالم الفن، إلا أن التقاليد الأكاديمية أيضا ظلت تزدهر في نفس الوقت. و لا يسعني المجال سوى أن أذكر أحوال نبذة من حملة هذه التقاليد في وجه التيار الشرقي الجامح .. منهم ساشي هيش الذي عاش حياة أشبه فصلا رومانسيا في فصول تاريخ الفن الهندي. لقد انطلق ساشي في رحلته الفنية من تصميمه بالانحراف عن المناهج الأصيلة للفن الأكاديمي، فبعد كثير من المتاعب تمكن من السفر إلى روما و التدريب على الرسم هناك، ثم عاد إلى الهند برفقة زوجة فرنسية. و في حوالي عام ١٩١٠م كان ساشي هيش قد اكتسب اعترافا عظيما بموهبته في رسم الصور الشخصية. لكن المعلومات لا تتوافر عن حياته في الفترة اللاحقة، و يقال إنه اضطر للهجرة من الهند من جراء تصاعد الحركة الفنية الشرقية.

و يليه في القائمة هيمين مجومدار الذي اشتهر برسم مثير للنسوة شبه العاريات و إبراز تأثيرات حارة و مهيجة من تلك الأجسام تصحب ديناميكية جامحة في الألوان المائية. و يقال أيضا أن ماجومدار ابتكر التأثير الخاص بإلباس جسم المرأة ساريا مبتلا بالماء. و في عام ١٩٢٠م كان أتول بوس ضمن المجموعة الأولى من الفنانين الهنود الذين التحقوا بالكلية الملكية للفن لتلقي التدريب، و بدون أي شك فإنه كان من أبرز المصورين في عصره. وقف بوس و ماجومدار في صف واحد للتخلص من نفوذ الحركة الشرقية، و قاما بإصدار مجلة للدفاع عن نظريتهما تجاه الفن. ففي الوقت الذي اتهمت الحركة الشرقية المتغربين باللاهندية، و أثيرت من قبلها تساؤلات عن ولاء تلك الزمرة للوطن، رد عليه المتغربون باتهام الشرقيين بالجهل و بعدم القدرة على الرسم، و اعتبروا

- تبرير قناعتهم بانشقاق الفن الأكاديمي ، بأن المهم هو الموضوع لا كيفية معالجته. بيد أن الأحداث التي شهدتها المنطقة حينذاك، قد تغلبت على كل من الغرب و الشرق. فبحلول عام ١٩٢٠م أصبحت فكرة الوحدة الآسيوية في طور الانحسار. كما و نتيجة احتكاك الأفكار و الرؤيات بسرعة، بدأت الخلافات بين عقلاء مختلف الدول الآسيوية تطفو على السطح. و كان الضيق شديداً عند طاغور و غيره من دعاة الحركة الشرقية لما وجدوا المثقفين الصينيين من أمثال لو الكسون (Lu Hsun) مثلاً يحتفون بالحداثة، و يرفضون الماضي بجميع أشكاله - و يستنكرون التراث على اعتبار أنه ليس إلا بقايا الإقطاعية الظالمة و الصدمة الأخرى التي أصابت طاغور تمثلت في وقوع التفكير الياباني الذي لم يفرق بين الوحدة الآسيوية و الهيمنة العسكرية لليابان. و تزامن الموقف نفسه بالنسبة للحركة البنغالية من جراء ظهور الأخبار عن ظهور حركات طليعية Avant Garde في الغرب، و التي بلغت هدفها بإقامة معرض رئيسي بمدينة كلكتا عام ١٩٢٢م لأعمال كلي (Klee) و كاندينسكي (Kandinsky) و بعض الفنانين الألمان من أتباع المذهب التعبيري و حركة " أفانت جاردية " هذه . قابلها في الهند بينوي سركار الذي كان معارضاً بعنف و أطلق عنانه. فانطلق في حملته تحت شعار " مستقبل آسيا العتيقة " و نقد " الرومانسية الشرقية " على مزاعمها على روحانية الفن الهندي، و ألح على الهنود بقبول الفن الأوروبي الحديث لكونه مستوياً دولياً بالمعنى الواقعي للكلمة و خارجاً عن الحدود و القيود الثقافية.

بالإضافة إلى ذلك فإن المدرسة البنغالية واجهت معارضة من أعضاء أسرة أباننيدرانات نفسه. فابن شقيقه جاجانيندرانات لم يبتعد عن حركة الإحياء الوطنية فقط، و إنما أبدى اهتماماً بالفن الأوروبي الحديث أيضاً. و في أثناء دراسته لأسلوبه الشخصي لمعالجة موضوعات خيالية من أمثال " الأسيرة المسبح " و " الشاعر في جزيرة الطيور " لم يتردد في الاستفادة من أسلوب التصوير التكعيبي " و وجد التكعيبات بسطوح مكسورة - أكثر الأساليب جاذبية فيما تعلق الأمر

بإمكانيات الرسم الزخرفي. و لكونه عاش بعيدا عن المسرح الأوربي، فإن محاولاته الثورية لم تلق موقع اهتمام كبير لديه. إلا أن طبيعة هذه الاستفادة من التصوير التكعيبي لاتحمل معنى سوى في حالة مقارنتها مع الاستجابة التي تلقاها في دول غير فرنسا.

التكعيب التحليلي المتمثل خاصة في تجارب براك بيكاسو خلال ١٩٠٩ و ١٩١٠م، قد وضع في آخر الأمر نهاية لتقاليد الطبيعة الوهمية من زمن النهضة. الرسامون منذ عصر جيوتو وأظهروا مختلف الأشياء داخل صورة من خلال أضواء ثابتة سطحية، و حاولوا تحقيق الوهمية بإيجاد صلة بين الأشياء في إطار الرسم، و بطريقة خلق صلات متضاربة للضوء و الظل. غير أن هذه المحاولات الثورية لم تؤثر على تفكير الرسامين الألمان من أتباع المذهب التعبيري من أمثال غروسز [illegible] خاصة من ناحية ما اتصف به الرسم التكعيبي من الإمكانيات الزخرفية، أو إمكانيات تكسير الأشياء و تشويهها لخلق أنموذجات مبهرة. لاحظ أحد النقاد الألمان توجه التطابق هذه بين جاجانندرا و أتباع المذهب التعبيري عندما أقيم المعرض الفني في برلين عام ١٩٢٣م. و تلقت اكتشافات جاجاندرا في رسم المكعب زخمة جديدة بعد أن أهديت إليه نظارة الألوان و الأشكال (Kaleidoscope) و التي أفسحت المجال أمامه لابتكار نماذج متشابكة و متنوعة تنوعا لا نهاية له. [ذكر السير أرنست جومبريتش في مؤلفه "A Sense of Order" أن مبدع هذه النظارات توقع بأن آلته ستخلق فنا جديدا لموسيقى الألوان. إلا أن أمله ذلك لم يتحقق ... و أننا نقول إن تلك النموذجة جاءت مثيرة للاهتمام على الأقل في حالة جاجانندرانات].

و إن الشاعر الهندي العظيم رابيندرانات طاغور [١٨٦١ - ١٩٤١] الذي كان خالا لأبانيندرانات، قد أبدى اهتماما كبيرا بالحركة التي قادها الأخير، و شجعه على مواصلة الكفاح. إلا أن الشاعر بحد ذاته تبنى رؤية مغايرة تماما إزاء الفن، و ألح خاصة على أنه لا ينبغي أن يكون الفن محصورا في الحدود الجغرافية .. توجه رابيندرانات إلى الفن

عندما بلغ من عمره ٦٧ سنة و وصلت سمعته الأدبية ذروتها كالشمس في منتصف النهار، و صفها المتحمسون من تلامذته الآلاف إلى أرجاء المعمورة مستوحين من ابزرا باوند ويتس. بجانب ذلك فإن عددا من الموسيقيين من أمثال لسكونبرج { Schoenberg } و زيلمينسكي { Zelensky } وضعوا ألحانه في النوتات الموسيقية.

لم تكن رسوم طاغور الشاعر تنم عن ثقته بالنفس في أول الأمر. و بدت كأنها نتاج الممارسة الأدبية، التصاميم فيها منبعثة من النصوص المتقاطعة، و تشابه حركة يوجيندستيل { Jugendstil } و أعمال مونزيل { Hubert } و نزوعه للاتصال فيما مبرهن عليه من واقع المقارنة مع منحنيات أكمان { Eckmann } علما بأن كليهما يعودان في نهاية الأمر إلى عبقرية الرسامين اليابانيين. و هكذا فقد أصبح الفن الزخرفي الأوروبي الذي طغت تقاليده على نماذجه في البداية عن حين لآخر، مثار اهتمام رابيندرانات طاغور، و للتدليل عليه تكفي الإشارة إلى المقارنة بين لوحته بعنوان "المرأة الطير" التي طبعت عام ١٩٢٦م. و الملصق الذي ظهر في "الفن و الخيال" لـ جوجميرتش بعنوان "الطير الياباني".

فقد ابتكر رابيندرانات طاغور لنفسه لغة فنية غرائبية متميزة، و في لهجتها الصاخبة غريبة، على حد تعبير ديليو جي. آرتشر، من تفكير فرويد. و لعل سعة و جاذبية شخصية طاغور تكون من العوامل التي جعلت من أعماله تلقى قبولا في الغرب بسهولة، بيد أنه لم يكن من الممكن ألا تثير قوة تخيله المبالغة التأثير اهتمامات الأوروبيين الذين سبق و أن تعودوا على الإباحية الشاعرية التي اتسمت بها أعمال كلي و ماكس ارنست. لم يتردد طاغور في التجول وراء المدرسة الجمالية بشأن الفن، و التي ركزت على أن الفن لا يكون محصورا في "تمثيل أي شيء يتصف بالمحسوسية أو الحقيقة التجارية". و مع ذلك فإن نظريته الأفلاطونية بصفته الاعتبار "تبسيط الأشكال بالمفهوم الميكانيكي" بدلا من التجول في متاهات العالم الداخلي الذي صنعه الطبيعيون.

إن حركة النهضة التي قادها الفنان أباننيدرانات في البنغال، تعرضت لعداء متزايد في الثلاثينات من القرن العشرين إلا أنها تمكنت من ترك تأثير قوي و ثابت على خارطة الفن في الهند. جيل نقاد قوتها الإبداعية - و كمثل غيرها من الحركات- فإنها أيضا ازدهرت لمسارات قوية مختلفة. مارست المبالغات و تورطت في التناقضات -- و كانت لها مواطن القوة و الضعف و في وسط المد و الجزر تواصل التنافس بين المتغربين و المشرقيين إلى أن ظهر في جيل المقاتلين (قبل استقلال البلاد) فنان في أقصى التطرف، و يجدر أن نختتم هذا المقال بايراد شيء عن ذكره.

جاميني روي (Jamini Roy) ينحدر من أسرة إقطاعية، و تلقى التدريب المبدئي في الرسم من المدرسة الفنية في كلكتا. و بعد التخرج منها، اختبر أساليب شتى - غربية و شرقية - و في كثير من الأحيان رسم صورا نظامية في مختلف الأساليب و كمثل غيره من طلاب الفن المتحمسين سياسيا، راح ينتج - لفترة وجيزة - صورا مصورة في الأسلوب الشرقي، و أقام معرضا لها في عام ١٩٢٣م. و في الوقت نفسه فإنه كان قلقا من مشكلة إيجاد أسلوب وطني بالمعنى الواقعي للكلمة- و لنفس السبب انضم إلى دائرة الرسامين الأكاديميين التي قادها ماجو ساهودار و بوس. إلا أن رسم المناظر لم يوفر له التسلية و العمل الفني ساعده في إكتشاف أسلوب متوافق مع متطلبات روحه و فكره كان بطيئا، و في مرحلة من مراحل حياته الفنية تلك - حيث باتت الحاجة من الرسم بحد ذاتها موضوع تساؤلات لديه - تعرض لأزمة روحانية خانقة بكلت فرشاته بعد وفاة أحد أبنائه. و في مسعاه للبحث عن مصدر إيحاء - إنه توجه إلى الفنون الشعبية البنغالية التي بدأت تلقى موقع تقدير و إعجاب لدى المثقفين. إنه وجد نفسه مائلا إلى البساطة الراديكالية التي انعكست في لوحات مدرسة كالي جات، كلكتا، لكنه سرعان ما انتقل منها إلى الرسم التقليدي للقرية. لقد أعادت القرية إلى ذاكرته صورة حية لجمالها الجانبي مثلما التي استمرت

مجموعة من الآثار الفنية الجامعة. و بمرور الوقت بمراحل التطور. توضحت له الأسباب التي جعلت وراء تشكل الأجيال السابقة من الرسامين في خلق أسلوب محلي للفن، و أهمها تمثل في تواصل استخدام الرسوم التجارية الأجنبية. و انطلاقا من ذلك فانه تخلى عن استعمال الألوان التجارية ، و بدأ يستخدم الألوان الترابية و المواد العضوية. و في ترتيبه للألوان و الشكل وجد رسمه تشابها خاصا مع الفن الباتنطيني. و إن فن جاميني روي المبسط و المتميز بتحاشي التفاصيل الزائدة - يعيد إلى أذهاننا المسافات التي قطعها موندريان (Mondrian) في مساره الفكرية التي انتهت به إلى بضعة ألوان و خطوط ضرورية، فالواقع أن الأعمال التي أنتجها روي لدى نهاية مسيرته الكثيرة على درب الاكتشاف، عكست رؤية نابعة من البنغال و ثقافتها العريقة- و رسومه من تلك الفترة كانت خليط التقشف و الحساسية. و البساطة المعهودة فيها أنت مقرونة بتنظيم غني للألوان الباهرة.

تعريب . راشد علي

أهمية السيرة النبوية لعالم البشرية

تأليف : الدكتور نثار أحمد الفاروقي - الأستاذ بقسم اللغة العربية بجامعة دلهي .

الناشر : إدارة البحوث الإسلامية بالجامعة السلفية - بنارس

عرض : شميم المحسن أمانة الله - الأستاذ بجامعة نهرو ، نيو دلهي.

هذا الكتاب الذي بين أيدينا هو في الأصل محاضرة ألقاها الأستاذ الفاروقي بمؤسسة علمية في بومباي ، و نظراً لما تنطوي عليها هذه المحاضرة من فائدة جليلة قد ترجمت إلى الإنجليزية و الهندية و نشرت من قبل إدارة البحوث الإسلامية في بنارس حتى يعم النفع بها.

إن هذا الكتاب الذي يقع في ٣٨ صفحة بالقطع المتوسط يضم بين دفتيه موضوعات هامة تحت ٢٧ عنواناً تتناول حياة النبي صلى الله عليه وسلم من زوايا مختلفة و خاصة مما ظل مثار جدل لمدة طويلة عند المستشرقين و المثقفين ثقافة غربية . فقد كان الأستاذ الفاروقي موفقاً في عرض النواحي البارزة الهامة بطريقة جيدة و بأسلوب علمي رصين دقيق . و قد استقى المواد لمحاضرته من مصادر قديمة و كتب السيرة الموثوق بها و كذلك من الآيات القرآنية و الحديث النبوي الشريف .

إن الهدف كما نرى هو الرد على الآراء الخاطئة المضللة و الوقوف في وجه الهجمات و المزاعم و الأكاذيب التي تهب آتية بين آونة و أخرى من قبل بعض المتطفلين إما بإرادتهم أو بتحريض غيرهم من أعداء الدين.

إن من الموضوعات الهامة التي تناولها المؤلف هي تحريم الربا ، و القمار ، و المسكرات ، و الزنا ، و موضوع مواساة الفقراء و المساكين ، و الأطفال المحرومين ، و التوازن بين الروح و المادة ، و محاربة الإسلام للاقتصاد و الرهبانية ، و موضوع الطهارة في الإسلام و أهميتها . و في الخاتمة أورد المؤلف خصائص الرسالة المحمدية و نص إنجازات الرسول في مجال الفكر و العمل و دل على التطهير و الإصلاح الذي تحقق بدعوة الإسلام و نوه بالمنزلة العليا التي أكرم الله تعالى بها نبيه.

فقد جاء هذا الكتاب في وقت مناسب جدا يقتضيه العصر و بأسلوب بل بلغة يفهمها الغرب و خاصة في حين ينضبط فيه في دياجير الضلالة و الظلام روحيا و فكريا ، و لا نستبعد أن يتجه إلى الإسلام لكون تعاليمه سهلة سمحاء و ميسورة تنسجم مع العقل و المنطق . و لكن هناك عراقيل تقف في سبيلهم و تمنعهم من الاستفادة بهذا الدين الحنيف في سرعة سريعة و كثرة هائلة . و إذا أمعنا النظر في هذه العوائق لوجدنا أنها ترجع إلى المسلمين أنفسهم ، منها عدم توفر رموز كافية و بلغة عصرية و بأسلوب و لهجة مقنعة على الأباطيل و الأضاليل التي تنشر متكررة في صور مختلفة بعكس الحقائق عكسا تاما . و كذلك أنه مهما كانت خصائص الإسلام سامية و رفيعة ، لا يمكن أن تجتذب إليها الأنظار إلا إذا كان لها دعاية . و قد أخذت الدعاية في العصر الحديث مكانا يجعلها في الدرجة الأولى من الأهمية . و من الأسباب أيضا نظرة الغربيين إلى المسلمين في العصر المعاصر فإن صلة المسلمين بآداب الإسلام الجوهرية لم تعد إلا صورة صلة إسمية و انغماسهم في المنازعات في الأمور الفرعية غير الأصيلة ، فنحن نرى أن كثيرا من الناس يتفكرون في الخلق دون ذات الخالق و الأخذ في سلوكهم بآداب الإسلام التي من شأنها أن تجعل من المسلم رجلا قوي الإيمان و مهذب الأخلاق و كريم النفس.

إن المستشرقين هم من عناصر الشر التي تتكئ على الإسلام و يهاجمونه في مرضه ، فالرجال السياسة الاستعماريون و رجال الدين المتعصبون فإنهم يشتغلون بمهاجمته بالأباطيل و المفتريات و إذا

شئنا أن نحصي أكاذيبهم لكانت هناك حاجة إلى صفحات كثيرة.

إن المستشرقين أو المثقفين ثقافة غربية لا يفهمون السيرة النبوية الشريفة بطريقة صحيحة لأنهم إما يعتمدون على الكتب غير الإسلامية أو المبنية على مصادر و مراجع غير صحيحة . لذلك لا يفوتنا أن نذكر أن الكتاب المذكور سوف يعتبر إضافة قيمة في توفير أساس متين للوقوف على التعليمات الإسلامية و فهم السيرة النبوية المقدسة من نواح هامة يكتسب بها العقول الغربية. خذ مثلا موضوع المساواة التي نادى بها الإسلام بقوله " إن أكرمكم عند الله أتقاكم " و قول الرسول صلى الله عليه وسلم "لا فضل لعربي على عجمي إلا بالتقوى" فقد وضع بهذا حدا للتفاخر بالألقاب أو الجنس أو اللون و جعل من المؤمنين إخوة حقا و نفخ فيهم روحا جديدة ، كذلك مسألة وضع المرأة و موقف الإسلام منها فقد استوعبها المؤلف استيعابا كاملا بعناوين مستقلة مثلا المرأة في أوروبا ، المرأة في فارس ، المرأة في المجتمع المصري و الهندي ، المرأة في الصين و روسيا و اليابان ، و في المجتمع العربي ، و المرأة في البوذية ، المرأة في اليهودية و النصرانية . و أخيرا ذكر المرأة في الإسلام و عنايته بها ، فقال إن الشريعة التي جاء بها المصطفى صلى الله عليه وسلم لم تصرف النظر عن المرأة قط في حقها من الشئون الاجتماعية و طبقت القانون على الرجال و النساء تطبيقا مساويا عادلا و كذلك خذ مثلا تعدد الزوجات، فقد ظل هذا الموضوع إلى الآن مثار جدل عند جماعة من الناس. فقد دافع المؤلف دفاعا مجيدا عن هذا المبدأ في هذا الكتاب و مما لا شك فيه أن التوجيه في الزوجة في الإسلام هو المثل الأعلى بل هو المثال الذي يستحيل تقليده. فلنستمع قوله تعالى "فإن خفتم ألا تعدلوا فواحدة" فقد تناول المؤلف هاتين القضيتين بأسلوب يمشي في وجه تماما مع أصوات الاحتياجات و الأفكار الغربية بالبراهين و التحليل علمية و أدبية.